

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА.

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Андерсона, Н. С. Арсеньева, М. Артемьева, П. Аршанбо (Франція), Н. Афанасьева, С. С. Безобразова (Архимандрита Кассіана), Р. де-Бекеръ (Бельгія), Е. Белесонъ, Н. А. Бердяева, П. Биццли, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Бар. Б. Вревскаго, Б. П. Вышеславцева, В. Вейдле, Франка Гавена (Америка), М. Георгиевскаго, С. Гессена, А. Глазберга, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Іеромонаха Льва Жиллэ, Л. А. Зандера, В. А. Зандеръ, Н. Зернова, В. В. Зѣньковскаго, свящ. А. Ельчанинова (†), П. К. Иванова, Ю. Иваска, А. Изюмова, В. Н. Ильина, С. Ильницкаго, А. Карпова (†), Л. П. Карсавина, А. Карташева, А. Н. Клепинина, С. Кавертца (Америка), К. Керка (Англія), Архимандрита Кипріана Керна, Г. Колпакчи, Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, А. Лазарева, И. Лаговскаго, Ф. Лнба (Швейцарія), М. Литвіакъ, Н. О. Лосскаго, М. Лотъ-Бородиной, Ж. Маритена (Франція), К. Мочульскаго, Я. Меньшикова, П. Н. Новгородцева (†), прот. Наллимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. Полотебневой, В. Расторгуева, Н. Реймерса, А. М. Ремизова, Д. Ременко, Русскаго Инока (Россія), Ю. Сазоновой, графа А. Салтыкова, Н. Сарафанова, Д. Семеновъ-Тянь-Шанскій, К. Сержникова, Е. Скобцовой (Матери Марін), И. Смслича, Б. Сове, В. Сперанскаго, Ф. А. Степуна, И. Стратонова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. С. Н. Трубецкаго (†), кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. Тургеневой, Н. Ф. Федорова (†), Г. П. Федотова, свящ. Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Эккердорфа, Г. Эренберга (Германія), свящ. Г. Цебрикова, М. Шварца, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Іеромонаха Іоанна), аббата Августина Якубізіака (Франція), кн. С. Щербатова.

Адресъ редакціи и конторы:
29, Rue Saint Didier, Paris (XVI^e).

Цѣна отдѣльнаго номера: 10 франковъ.
Подписная цѣна — въ годъ фр. 35,— (4 книги).
Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 55.

ЯНВАРЬ — АПРѢЛЬ 1938

№ 55.

ОГЛАВЛЕНІЕ :

	Стр.
1) Архимандритъ Кассіанъ (Безобразовъ). Новый завѣтъ въ наше время (Исторія и богословіе)	3
2) Б. Вышеславцевъ. Образъ Божій въ грѣхопадении	24
3) П. Ивановъ. — Завѣтъ Апостола Павла	41
4) М. Шварцъ. Георгъ Зиммель, какъ философъ жизни и культуры.....	53
5) Н. Зерновъ. На церковныхъ перепутьяхъ	68
6) НОВЫЯ КНИГИ: В. Зѣньковский. E. Brunner. Der Mensch im Widerspruch; Архимандритъ Кипріанъ (Кернъ). R. P. F. Mersenier et Chan. Franc., Paris. « La prière des eglises de rite Byzantin »	81

Le Gérant: R. P. Léon Gillet.

НОВЫЙ ЗАВѢТЪ ВЪ НАШЕ ВРЕМЯ

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВІЕ *).

Священныя книги Новаго Завѣта, составленныя болѣе восемнадцати вѣковъ тому назадъ, читаются вѣрующими нашего времени, какъ неветшающее слово Божественнаго Откровенія. И безпокойный умъ научнаго изслѣдователя — какъ вѣрующаго такъ и невѣрующаго — испытуетъ новозавѣтныя Писанія, вооруженный новыми средствами познанія, неутомимый въ стремленіи — дѣйствительномъ или мнимомъ — къ постиженію истины. Невольно встаетъ вопросъ: за истекшіе вѣка христіанской исторіи, что осталось не прочитаннымъ въ Новомъ Завѣтѣ, не запечатлѣлось въ церковномъ сознаніи, не получило осуществленія въ жизни? Гдѣ тѣ тайны познанія, съ которыхъ не снять еще покровъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ есть задача, которая передъ нами сегодня стоитъ. Мы постараемся показать, что открывается въ Новомъ Завѣтѣ современному православному читателю.

Священное Писаніе допускаетъ двоякій подходъ: мы можемъ изучать его, какъ памятникъ исторіи, и можемъ черпать изъ него, какъ изъ источника Откровенія.

Въ новозавѣтной исторіи свѣтомъ познанія, для всѣхъ очевиднымъ, освѣщены отдѣльныя точки. Связь между этими точками понимается по-разному. Посланія ап. Павла въ рамкахъ книги Дѣяній даютъ ясное представленіе о путяхъ его служенія. Стоитъ выйти за эти рамки, и мы вступаемъ въ область спорнаго. Гдѣ и какъ закончилось служеніе ап. Павла? Въ какомъ отношеніи онъ находился къ отдѣльнымъ христіанскимъ церквамъ и къ другимъ вліятельнымъ дѣятелямъ апостольскаго вѣка? Кто и какъ продолжалъ его дѣло? Можно ли говорить — и въ какомъ смыслѣ? — о единствѣ христіанскаго міра при

1) Активная рѣчь, читанная на актѣ Православнаго Богословскаго Института въ Парижѣ 3 января 1937 г. (21 декабря 1936 г.).

жизни и по смерти ап. Павла? Въ предѣлахъ одного только апостольскаго вѣка, оставляя въ сторонѣ исторію евангельскую, этотъ перечень спорныхъ вопросовъ можетъ быть умноженъ до безконечности. То же имѣеть быть сказано о Новомъ Завѣтѣ, какъ объ источникѣ Откровенія. Мы знаемъ по личному опыту, что при каждомъ новомъ погруженіи въ священные глаголы Новаго Завѣта, благоговѣйный читатель познаетъ въ немъ новыя глубины, постигаетъ новыя истины. Новое не исключаетъ стараго, не входитъ съ нимъ въ противорѣчія. Старое раскрывается въ новомъ, обогащающемъ и оплодотворяющемъ его. То, что вѣрно о каждомъ изъ насъ, должно быть вѣрно и о Церкви. Единая, во множественности членовъ, въ ней пребывающихъ и ею оживляемыхъ, Церковь силою Святаго Духа прозрѣваетъ въ Новомъ Завѣтѣ новыя тайны и собираетъ новыя сокровища въ сокровищницѣ откровенія.

Опредѣляемость нашего воспріятія — а значить, и нашего познанія — предыдущими состояніями сознанія въ психологій называется апперцепціею. Наличное содержаніе сознанія — апперцептирующая масса, измѣнчивая и возрастающая — своеобразно окрашиваетъ наши послѣдующія впечатлѣнія. Новое въ Новомъ Завѣтѣ открывается каждому изъ насъ въ свѣтѣ новаго жизненнаго опыта, прозрѣвается по-новому изощреннымъ духовнымъ зрѣніемъ. Но понятіе апперцептирующей массы допустить и разсространительное толкованіе. Его позволительно приложить и къ коллективному лицу науки и къ соборному сознанію Церкви.

Научное изслѣдованіе Новаго Завѣта опредѣляется въ наше время всею совокупностью тѣхъ выводовъ — хотя бы и не общепризнанныхъ, — къ которымъ наука успѣла придти. Мы не будемъ долго останавливаться на открытіи доселѣ неизвѣстныхъ памятниковъ. Многіе спорные вопросы получили рѣшеніе въ свѣтѣ послѣднихъ археологическихъ изысканій. Дельфійская надпись проконсула Галліона дала исходную точку для новой хронологіи апостольскаго вѣка¹⁾. Недавно открытый папирусъ показалъ, что переписи населенія въ Египтѣ въ началѣ нашей эры производились тѣмъ же способомъ, какой, въ Лк. (II. 1-5), вызвалъ путешествіе Іосифа и Маріи въ Вифлемъ²⁾. Богатый папирологическій матеріалъ познакомилъ насъ съ тѣмъ греческимъ языкомъ, на которомъ говорило простолюдине новозавѣтной эпохи, и который оказался въ основномъ

2) Ср. Deissmann. Ad. Paulus. Eine Kulturund religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen. 1911. Beilage I. Der Prokonsulat des L. Sinius Galli. Eine epigraphische Studie zur absoluten Chronologie des Paulus. Стр. 159 и слл.

3) Ср. Lagrange, M. J. Evangile selon St. Luc. «Etudes Bibliques». Paris. 1921. Стр. 69.

совпадающимъ съ языкомъ новозавѣтныхъ писаній⁴). Особого упоминанія требовало бы открытіе и изслѣдованіе древнихъ памятниковъ новозавѣтнаго текста въ греческомъ подлинникѣ, въ переводахъ на другіе языки древняго міра и въ цитатахъ у церковныхъ писателей. Папирусы Chester-Beatty, найденные въ 1931 году, представляютъ собою древнѣйшую рукопись Библіи, доселѣ намъ неизвѣстную. Въ части новозавѣтной они относятся къ III вѣку⁵). Но нарочитаго вниманія съ нашей стороны требуютъ два явленія современнаго изслѣдованія Новаго Завѣта: школа такъ называемой *Formgeschichte* въ приложеніи къ Евангелію, и религіозно-историческій методъ въ приложеніи къ Новому Завѣту и даже Священному Писанію обоихъ Завѣтовъ въ цѣломъ.

Школѣ *Formgeschichte* положила начало въ 1919 году брошюра проф. Гейдельбергскаго университета Мартина Дибелиуса: *Die Formgeschichte des Evangeliums*⁶). Проблема, поставленная Дибелиусомъ, и рѣшеніе, имъ предложенное, стояли на очереди: одновременно съ работою Дибелиуса вышли другія, выдвигавшія тѣ же вопросы и намѣчавшія сходныя рѣшенія⁶). Толчекъ былъ данъ, и за истекшія семнадцать лѣтъ въ Германіи, въ Америкѣ, а въ послѣдніе годы и въ Англіи вокругъ проблемы *Formgeschichte* выросла большая литература. *Formgeschichte* старается отвѣтить на вопросъ, изъ какихъ первичныхъ элементовъ и въ результатъ какого процесса составились наши Евангелія. Особое вниманіе привлекаютъ сипноптики. Работники *Formgeschichte* принадлежатъ къ либеральному теченію протестантскаго богословія. Составные элементы евангельскаго повѣствованія они относятъ къ разнымъ эпохамъ. Чѣмъ сильнѣ примѣсь чудеснаго, чѣмъ большее развитіе получило ученіе догматическое, — тѣмъ позднѣйшею эпохою датируется евангельскій отрывокъ или редакціонная обработка древнѣйшаго слоя. Въ этой оцѣнкѣ слышится неизжитый рационализмъ минувшаго поколѣнія науки. Но замѣчательно, что нѣкоторые элементы евангельскаго повѣствованія *Formgeschichte* возводитъ къ очень давнему времени. По мнѣнію Дибелиуса, повѣствованіе о Страстяхъ, въ той формѣ, въ какой оно сохранилось въ Мк, было закрѣплено лѣтъ черезъ десять послѣ изображаемыхъ въ немъ событій. Это закрѣпленіе первичныхъ элементовъ въ очень древнюю эпоху могло

4) Cp. *Deissmann*, Ad. *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch - römischen Welt.* Tübingen. 1908. Стр. 35 и слл.

5) Cp. *Kenyon*, Frederic G. *The Chester-Beatty Biblical Papyri. Description and texts of twelve manuscripts of the Greek Bible.* London 1933. *Fasciculus I: General introduction. Fasciculus II: The Gospels and Acts. Text.*

6) Второе, расширенное, изданіе: Tübingen, 1933.

быть не только письменнымъ, но и устнымъ, и могло происходить, какъ на арамейскомъ языкѣ, такъ и на греческомъ. Мировое распространение греческаго языка, какъ разговорнаго языка повседневнои жизни во всей восточной половинѣ имперіи, включая на Западѣ Римъ, повело къ тому, что греческій языкъ очень рано сталъ однимъ изъ главныхъ орудій распространения христіанскаго благовѣстія. Иудейство разсѣянія владѣло имъ и разучалось пользоваться языкомъ отцовъ. Закрѣпленіе преданія о Христѣ на греческомъ языкѣ стало необходимымъ съ первыхъ же дней существованія іерусалимской общины. Мы помнимъ, что при чудѣ Пятидесятницы присутствовали иудеи разсѣянія изъ всѣхъ частей тогдашняго міра (ср. Дѣян. II. 8-11). Съ другой стороны, закрѣпленіе преданія отнюдь не обязательно мыслить, какъ закрѣпленіе письменное. Въ отличіе отъ человечества новаго времени, память древнихъ могла сохранять элементы Преданія съ такою же точностью, какъ письменный матеріалъ: папирусъ или пергаментъ. Въ раввинистическихъ школахъ былъ обычай заучивать наизусть изрѣченія раввиновъ. Отмѣчается, что Господа Его современники тоже называли «равви»⁷⁾. Цѣнныя аналогіи дало за послѣдніе годы изслѣдованіе памяти и способовъ запоминанія у современныхъ дикарей⁸⁾. Выводы *Formgeschichte* послужили основаніемъ для дальнѣйшихъ построеній, часто отрицательныхъ. Протестантская наука, въ громадномъ большинствѣ, продолжаетъ держаться мнѣнія, что древнѣйшее Евангеліе есть Мк, оказавшее вліяніе на составителей Мѡ. и Лк. Какъ бы то ни было, откровенное признаніе либеральными учеными чрезвычайной древности первичныхъ элементовъ евангельскаго повѣствованія представляетъ собою нѣчто существенно новое въ исторіи научнаго изслѣдованія Евангелій.

Мы привели ссылку *Formgeschichte* на практику раввиновъ и отмѣтили аналогіи въ жизни современныхъ дикарей. Эти наблюденія переносятъ насъ въ область сравнительно-историческаго изслѣдованія. Какъ уже было указано, для современнаго состоянія научнаго изслѣдованія писанія характерно не только направленіе *Formgeschichte*, но и примѣненіе религіозно-историческаго метода. Религіозно-историческія параллели къ событіямъ евангельской исторіи привлекали вниманіе древнихъ. Рождество Христово отъ Дѣвы напрашивалось на сопоставленіе съ языческими сказаніями о рожденіи героя отъ человѣческой матери и божественнаго отца. Воскресеніе Распятаго напоминало природный миѡъ объ умирающемъ и воскресающемъ богѣ. Противники христіанства и его апологеты

7) Ср., напр., Schmidt. K. L. Der Rahmen der Geschichte Jesu. Berlin. 1919.

8) Ср. Easton. Christ in the Gospels. New-York-London. 1930.

— въ древности и въ наше время — понимали и понимаютъ этотъ параллелизмъ по разному: какъ сниженіе христіанства на уровеньъ другихъ религій, или какъ предвосхищеніе — частичное и робкое — въ языческихъ религіяхъ христіанской полноты. Въ послѣднія десятилѣтія сравнительное изслѣдованіе религій привлекло къ себѣ особое вниманіе ученыхъ. Религиозно-историческій подходъ къ Новому Завѣту и исторіи перво-христіанства былъ несвободенъ отъ преувеличеній. Достаточно напомнить — въ послѣдніе до-военные годы — пресловутую книгу Дрекса: *Die Christusmythe*: мифъ о Христѣ⁹⁾. Подъ перомъ Дрекса евангельская исторія сполна растворилась въ потокѣ религиозно-историческихъ образовъ и оказалась лишленною всякой достовѣрности. Этимъ путемъ идетъ и антихристіанская полемика Совѣтской Россіи. Но преувеличенія не лишаютъ религиозно-историческаго метода его несомнѣннаго положительнаго значенія. Многое въ Новомъ Завѣтѣ становится понятнымъ только въ свѣтѣ религиозно-историческихъ параллелей. Въ Апк ХП «жена, облеченная въ солнце» имѣетъ многочисленныя параллели въ языческой мифологіи. Изъ нихъ ближайшая есть мифъ о рожденіи Апполона отъ Латоны¹⁰⁾. Параллелизмъ требуетъ признанія и со стороны православнаго ученаго. Тайнозритель былъ чловѣкъ своего времени. Его сознаніе было подготовлено ходячими религиозно-историческими представленіями эпохи, которыя были близко знакомы и его читателямъ. Неудивительно, если онъ получалъ откровенія въ привычныхъ ему образахъ и въ нихъ же запечатлѣвалъ его для своихъ современниковъ. Эти примѣры могли бы быть дополнены другими. Иногда они относятся къ тому же дохристіанскому откровенію о Христѣ, къ которому относятся и языческое представленіе небеснаго отца и мотивъ умирающаго и воскресающаго бога. *Formgeschichte* и религиозно-историческій методъ идутъ рука объ руку. Выводы *Formgeschichte* нерѣдко подкрѣпляются ссылками на религиозно-историческія параллели.

Но толкованіе Новаго Завѣта опредѣляется не только совокупностью всѣхъ выводовъ, къ которымъ пришла наука. Оно оказывается обусловленнымъ и особыми запросами времени. Каждая эпоха имѣетъ свою тему. Грозныя событія переживаемой нами эпохи поставили передъ нашимъ поколѣніемъ тему міра, *κοσμος* 'α. Подъ вліяніемъ великихъ историческихъ потрясеній, мысль, неизбежно, устремляется къ послѣднимъ гра-

9) Ср. Jonsse. *Le stile oral et mnémotechnique chez les vergomoteurs. Etude de psychologie linguistique.* Paris. 1925. На русскомъ языкѣ: Іеромонахъ Левъ (Жиллэ). Въ поискахъ первоначальнаго Евангельскаго преданія. «Путь» № 36. 1932.

10) Drews, A. *Die Christusmythe.* I-II. Jena. 1916.

Не случайно, въ предгрозовой атмосферѣ послѣднихъ довоенныхъ. Человѣчество начинаетъ ожидать міровой катастрофы. ныхъ десятилѣтій научное изслѣдованіе Новаго Завѣта съ особымъ вниманіемъ остановилось на евангельскомъ ученіи о конечныхъ судьбахъ міра¹¹⁾. Въ западномъ протестантизмѣ эсхатологическая школа была однимъ изъ этаповъ на томъ пути, который привелъ къ постановкѣ проблемы міра — въ общей формѣ и уже по окончаніи войны — въ такъ называемомъ діалектическомъ богословіи Карла Барта. Бартіанство рѣшаетъ проблему міра отрицательно. Но крайнему акосмизму бартіанства, предѣльному умаленію міра предъ лицомъ страшнаго и недосягаемаго Бога, противостоитъ въ православіи религиозное освященіе міра, получившее — опять-таки, въ наше время — свое догматическое выраженіе въ построеніяхъ софіологии. И протестантское бартіанство и православная софіология на двухъ полюсахъ религиозной мысли, рѣшаютъ одну и ту же проблему, жизнью поставленную на очередь дня, проблему міра. Ею опредѣляется въ наши дни и апперцепція Церкви въ изслѣдованіи Писанія, если допустимо распространительное употребленіе этой категоріи индивидуальной психологіи. И Новый Завѣтъ — особенно, въ послѣвоенные годы — читается и въ протестантизмѣ и въ православіи подъ угломъ зрѣнія космологіи. Достаточно назвать комментарій Карла Барта на Посланіе къ Римлянамъ¹²⁾, являющийся какъ бы краугольнымъ камнемъ бартіанства. Софіологическія построенія о. Сергія Булгакова¹³⁾ также отправляются отъ толкованія библейскихъ текстовъ, не только ветхозавѣтныхъ, но и новозавѣтныхъ.

Сказанное должно быть понимаемо, какъ общая характеристика историческаго и богословскаго подхода къ Новому Завѣту со стороны христіанскаго человѣчества нашего времени. Исходными точками предопредѣляются конкретныя рѣшенія: предопредѣляются по направленію больше, чѣмъ по содержанію. По содержанію, они могутъ различаться до степени поллярной противоположности, какъ напр., бартіанство и софіология. Обзоръ существующихъ рѣшеній — въ исторіи и въ богословіи — хотя бы въ самой общей классификаціи, намъ представляется менѣе поучительнымъ, чѣмъ изложеніе исторической концепціи — одной изъ многихъ — и указаніе нѣсколькихъ вопросовъ, вставшихъ со всею остротою передъ догма-

11) Ср. Allo, E. B. St. Jean. L'Apocalypse. Paris. 1921, Excursus XXVI. Les prétendues origines juives, ou astronomiques, ou mythologiques de la vision du chapitre XII

12) Ср., напр., Schweitzer, Albert. Geschichte der Leben. Jesu Forschung. 2 Auflage. Tübingen. 1913.

13) Barth, Karl. Der Römerbrief. 17. u. 18. Tausend. München. 1933.

тическимъ сознаниемъ отдѣльнаго православнаго мыслителя. Неизбѣжный субъективизмъ такого подхода долженъ быть признанъ оправданнымъ, поскольку построение историческоелагается въ опредѣленный моментъ мѣста и времени, и догматическіе вопросы подсказаны жизнью. Въ случайномъ отражается эпоха съ ея вопрошеніями и зовами.

Сначала — объ исторіи. Исторія приведетъ насъ и къ богословію. Мы не будемъ останавливаться на дняхъ земного служенія Христа Спасителя и въ исторіи апостольскаго вѣка сосредоточимъ преимущественное вниманіе на его второй половинѣ.

До убіенія Стефана и того общаго гоненія на Церковь, къ которому оно повело (ср. Дѣян. VII-VIII), христіанская община въ Іерусалимѣ представляла собою, строго говоря, весь христіанскій міръ. Отдѣльныя единицы, разбросанныя въ Палестинѣ, и свидѣтели Пятидесятницы въ болѣе отдаленныхъ точкахъ имперіи не имѣли организованнаго бытія. Распространеніе благовѣстія — сначала въ предѣлахъ Палестины, Финикіи, Сиріи и прилежащихъ областей Малой Азіи и Кипра (ср. Дѣян. VIII-XI) — затѣмъ, трудами ап. Павла, но и другихъ безвѣстныхъ работниковъ, во всей восточной половинѣ Средиземноморскаго бассейна, не осталось безъ вліянія и на Іерусалимскую Церковь. Наряду съ Іерусалимскою Церковью возникли многочисленныя мѣстныя Церкви, отчасти извѣстныя намъ по Дѣян. и по Посланіямъ ап. Павла. Въ Антиохіи Сирійской сложился новый дѣловой и миссіонерскій центръ. Іерусалимская Церковь приобрѣла значеніе іерархическаго центра. Это было значеніе единственное и неповторимое. Оно не передалось Ефесу. На него тщетно притязалъ и притязаетъ Римъ. Конецъ Іерусалима, какъ іерархическаго центра, наступилъ въ началѣ Іудейской войны съ исходомъ іерусалимской общины въ Пеллу за Іорданъ (ср. Евсевій. Ист. Ц. III. 5). Значеніе Іерусалима, какъ общехристіанскаго іерархическаго центра проявлялось, между прочимъ, въ томъ, что ап. Павелъ по окончаніи каждаго изъ трехъ своихъ путешествій бывалъ въ Іерусалимѣ съ отчетомъ о своихъ трудахъ (ср. Дѣян. XV, XVIII. 21, 22, XXI. 17 и сл.). Послѣ перваго путешествія, на такъ называемомъ Іерусалимскомъ соборѣ, получилъ рѣшеніе принципиальный вопросъ объ условіяхъ принятія въ Церковь язычниковъ. Во время третьяго путешествія ап. Павелъ объединилъ основанныя имъ Церкви въ организаціи денежной помощи Іерусалимской Матери-Церкви и собранныя суммы привезъ въ Іерусалимъ въ сопровожденіи представителей другихъ Церквей (ср. II Кор. VIII-IX и др.). Выводы Formgeschichte относятся закрѣпленіе первичныхъ элементовъ евангельскаго повѣствованія къ очень древней эпохѣ. Не предъшая, пока, вопроса о происхож-

дѣиі самихъ Евангелій въ ихъ теперешнемъ видѣ, мы имѣемъ достаточныя основанія утверждать, что закрѣпленіе элементовъ — не только по-арамейски, но и по-гречески, и не только въ устной формѣ, но и въ письменной — произошло въ Іерусалимѣ и, можетъ быть, еще до начала миссіонерскихъ трудовъ ап. Павла. Больше того, близкій параллелизмъ первыхъ трехъ — синоптическихъ — Евангелій позволяетъ думать, что закрѣплены были не только элементы, но, въ основныхъ линіяхъ, и осто́въ евангельскаго повѣствованія. Вліяніе Іерусалима, его значеніе, какъ іерархическаго центра, повело къ распространенію этого перваго очерка евангельской исторіи въ предѣлахъ всего христіанскаго міра.

Съ началомъ шестидесятыхъ годовъ мы вступаемъ въ область спорнаго. Мѣсто и время составленія Евангелій — какъ синоптическихъ, такъ и Іоаннова, — а съ ними и Дѣян, Евр, Іак и прочія Соборныя Посланія, Апк. Вопреки убѣжденію большинства либеральныхъ ученыхъ и нашего времени, мы увѣрены, что всѣ эти писанія — подлинныя и, какъ таковыя, относятся къ апостольскому вѣку, именно, ко второй его половинѣ. Отвѣтъ на вопросъ о времени, о мѣстѣ и объ условіяхъ ихъ составленія предполагаетъ опредѣленную концепцію исторіи, которую мы и постараемся изложить. Доказательство этой концепціи вывело бы насъ за предѣлы нашей темы. Одно не подлежитъ сомнѣнію. Если большинство либеральныхъ критиковъ и по сей день еще не раздѣляетъ тѣхъ основаній, на которыхъ эта концепція построена, мы не можемъ отрицать того неоспоримаго факта, что ихъ усвоеніе лежитъ на путяхъ эволюціи науки, которая, явно, возвращается къ преданію, и что они могутъ быть приведены въ согласіе съ ея послѣдними достиженіями.

Наканунѣ Іудейской войны, подавленная сознани́емъ роковой неизбежности надвигавшейся грозы, Іерусалимская Церковь переживала тяжелый кризисъ¹⁴⁾. Трагедія Іерусалимской Церкви была трагедія іудео-христіанства. Тѣсно связанные съ храмомъ и обрядовымъ закономъ, іерусалимскіе христіане ощущали надвигавшееся разрушеніе храма, какъ катастрофу не только національную, но и религіозную. Отчаяніе вело къ упадку жизни и таило опасность отреченія отъ Христа. О кризисѣ Іерусалимской Церкви свидѣтельствуетъ Евр, слово утѣшенія христіанъ изъ язычниковъ. Ап. Павелъ не былъ авторомъ Евр въ томъ смыслѣ, въ какомъ ему принадлежатъ другія посланія, носящія его имя. Онъ принималъ участіе въ его составленіи, и первое лицо единственнаго числа въ послѣднихъ семи

14) С. Булгаковъ. Прот. Сергій. Агнецъ Божій. О Богочеловѣчествѣ. Часть I. Парижъ. 1933. Утѣшитель. О Богочеловѣчествѣ. Часть II. Парижъ. 1936, и другія его работы.

стихахъ относится къ нему; но имя его не названо. Отправители посланія — италійскіе христіане (ср. XIII. 24) Обращаясь къ членамъ Іерусалимской Церкви въ годину испытанія, они стараются ихъ ободрить, толкуя Ветхій Заветъ съ его бого-служебнымъ строемъ, какъ прообразъ христіанской полноты. Исполненіе прообраза есть его прехожденіе. Прехожденіе и будетъ отмѣчено разрушеніемъ храма. Но разрушеніе храма связано съ эсхатологическимъ свершеніемъ. Конецъ Іерусалима будетъ концомъ нынѣшняго эона. Ожиданіе близкаго конца въ Евр не менѣе выражено, чѣмъ въ раннихъ посланіяхъ ап. Павла, въ посланіяхъ къ Фессалоникійцамъ, или въ I Кор. О т ч а я н і ю передъ катастрофою въ Іерусалимѣ отвѣчало, въ средѣ христіанъ изъ язычниковъ, ч а я н і е славы, сослуженія небесному Первосвященнику въ небесной скиніи (ср. Евр. VI. 19. 20, IV. 14-16 и др.). На Евр, обращенное къ Церкви Іерусалимской, отзывается ея предстоятель. Іаковъ, братъ Господень, пишетъ двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣянніи (Іак I, I). Двѣнадцать колѣнъ — это вселенская Церковь, Израиль духовный, разсѣянный среди язычниковъ, и самъ, въ большинствѣ, происходящій изъ язычниковъ. Первые читатели посланія не исчерпываются членами Римской общины, италійскими христіанами. Они разбросаны по всему міру. Если Евр. вызвано уныніемъ, охватившимъ широкія массы іудейскихъ христіанъ, то Іак отражаетъ настроенія руководящихъ круговъ Іерусалимской Церкви съ ея предстоятелемъ во главѣ. Іаковъ молчаливо принимаетъ философію исторіи Евр. Обращаясь къ христіанской Церкви, какъ къ двѣнадцати колѣнамъ, находящимся въ разсѣянніи, онъ не переступаетъ рамки іудейства. Онъ — съ Павломъ и съ составителями Евр. Но онъ перемѣщаетъ удареніе въ область религіозной морали. Вѣра есть условіе спасенія, но вѣра должна получить выраженіе въ дѣлахъ (ср. II. 17. 20 26). Іаковъ, какъ будто, боится перетолкованія ученія ап. Павла, которое лежитъ въ основаніи и Евр. Имя Павла не упоминается, какъ оно не названо и въ Евр. Возможно, что, приступая къ отвѣту, Іаковъ уже получилъ извѣстіе о смерти Павла. Какъ бы то ни было, Авраамъ и Раавъ, подвижники вѣры въ Евр, (ср. XI. 17-19, 31) — по ученію Іак, достигли оправданія дѣлами (ср. П. 21. 25). Ученіе Іак, близко къ ученію ветхозавѣтныхъ пророковъ и къ нагорной проповѣди въ редакціи Мѳ. Если Мѳ было писано въ Іерусалимѣ — тоже въ шестидесятые годы, — то послѣднее совпаденіе представляется естественнымъ. Мѳ отражаетъ евангельское ученіе въ пониманіи тѣхъ же руководящихъ круговъ Іерусалимской Церкви въ шестидесятые годы. Оно выходитъ за предѣлы первоначальнаго очерка, возникшаго тоже въ Іерусалимѣ въ раннѣйшую эпоху. Мѳ есть Евангеліе іудейское. Оно

же есть Евангеліе Церкви. Удареніе на Церкви отвѣчаетъ значенію Іерусалима, какъ іерархическаго центра христіанскаго міра. Церковь въ Мѣ есть Церковь вселенская. Удареніе на Церкви не исключаетъ эсхатологіи, но требуетъ преимущественнаго вниманія къ жизни здѣшней, къ области отношеній нравственныхъ. Въ этой плоскости на основѣ Ветхаго Завета — Мѣ и Іакъ говорятъ о томъ же и тѣми же словами. Въ притчѣ о брачномъ пирѣ царскаго сына — только у Матея — сохранилась подробность, особенно значительная въ эти годы надвигавшейся катастрофы: царь истребилъ убійцъ его рабовъ и сжегъ ихъ городъ (XXII, 7). Не *vaticinium ex eventu*, мнимое предсказаніе въ объясненіе уже наступившихъ событий, но чувство близкой грозы. Будетъ ли она концомъ эона, на это ни Іакъ, ни Мѣ отвѣта не даютъ. Но нельзя не отмѣтить, что только въ Лк въ эсхатологической рѣчи проводится ясное различеніе между концомъ Іерусалима и концомъ эона (ср., въ особенности, Лк XXI. 20-24 и сл.). Въ Мѣ, какъ и въ Іакъ, грани стираются. Возможно, что первые евангелисты думали такъ же, какъ и составители Евр. Гроза пришла. Въ 62 или въ 66-67 году Іаковъ былъ убитъ іудеями¹⁵). Не за то ли, что онъ понималъ теченіе исторіи и узналъ духовнаго Израіля въ христіанской Церкви съ ея языческимъ большинствомъ? Община ушла въ Пеллу за Іорданъ и мало по-малу исчезла во мракѣ историческаго небытія. Свое слово она сказала въ Мѣ и Іакъ. Но исторія продолжалась — на другихъ путяхъ. Эти пути были проложены Павломъ, какъ миссіонеромъ и богословомъ. Рядомъ съ Павломъ работали и другіе, и въ жизни Церкви въ послѣднюю треть 1-го вѣка мы можемъ уловить движенія, которыя идутъ отъ разныхъ возбудителей. Въ годы отъ 65-100 эти движенія сошлись въ одно русло.

На мѣстѣ старыхъ центровъ возникли новыя: Римъ и Ефесъ. Въ послѣдніе годы 1-го вѣка первенство принадлежало Ефесу. Но, какъ уже было сказано, это первенство не было первенствомъ іерархическимъ. Новое время поставило новыя проблемы. Церковь вступала въ полосу гоненій. Наряду съ внѣшнею опасностью вставала внутренняя: поднималась волна гностицизма. Исторія религій показала, что гностицизмъ, какъ явленіе религиознаго синкретизма, древнѣе христіанства. Уже до-христіанское іудейство испытало на себѣ вліяніе эллинизма. Новѣйшее изслѣдованіе установило связь между основными понятіями христіанскаго вѣроученія и религиозными представленіями язычества. Равновѣсіе было нарушено въ гности-

15) Ср. наши статьи: Безобразовъ, С. Завѣщаніе Іудеохристіанства. «Православная Мысль». Вып. П. Парижъ. 1930, и Архим. Касіанъ. Церковное преданіе и Новозавѣтная наука. «Живое Преданіе». Сборникъ статей. Парижъ. 1937.

ческих сектах II-го вѣка. Существенно христіанское было затоплено элементомъ языческаго. Но первые симптомы этой опасности были очевидны и въ вѣкъ апостоловъ. Ее создалъ уже Павелъ. Онъ предостерегалъ противъ нее христіанъ въ Колоссахъ (ср. Кол. II. 8-10. 16-23), онъ утверждалъ Тимофея и Тита въ борьбѣ съ лжеучителями (ср. I Тим. I. 3-7. IV. 20. Тит. III. 9-11 и др.). Дѣло Павла продолжалъ Петръ. Мы не сомнѣваемся, что Петръ пережилъ Павла. Только при этомъ допущеніи можно познать посланія Петра: какъ первое, такъ и второе. Если Павелъ пріять смерть во вторыхъ римскихъ узѣхъ въ 64 году, то смерть Петра — тоже въ Римѣ и тоже при Неронѣ — надо относить къ 67 или 68 году. Какъ великихъ строителей града Божія, Церковь соединила ихъ память въ общемъ молитвенномъ почитаніи. Петръ не былъ создателемъ Римской Церкви. Онъ не только умеръ послѣ Павла. Можно думать, что и въ Римѣ онъ прибылъ, когда апостола языковъ уже не было въ живыхъ. Но служеніе Петра въ послѣдніе годы его земного пути было связано съ римскимъ центромъ. Въ своихъ посланіяхъ къ малоазійскимъ Церквамъ — въ томъ числѣ, къ Церкви Асійской, иначе, Ефесской (ср. I Петр. I. 1, II Петр. III. 1) — Петръ напоминаетъ ученіе Павла — именно напоминаетъ и закрѣпляетъ, по праву пережившаго не по праву — мнимаго! — старшинства (ср. I Петр. V. 12. II Петр. III. 15. 16). Утѣшеніе — въ гоненіяхъ — въ первомъ посланіи; предостереженіе — противъ лжеучителей и въ сознаніи близкаго отшествія — во второмъ посланіи вызваны потребностями момента. Но, утѣшая, Петръ въ первомъ посланіи говоритъ языкомъ Павла — языкомъ посланія къ Римлянамъ, въ средѣ которыхъ онъ пишетъ посланіе, и, еще болѣе, языкомъ посланія къ Ефессянамъ, къ которымъ онъ съ посланіемъ обращается. Больше того. I Петръ обнаруживаетъ точки соприкосновенія не только съ посланіями ап. Павла, но и съ Іак и Евр. Въ Римѣ Петръ знаетъ римское посланіе и іерусалимскій отвѣтъ на него. Многія нити сходятся въ одномъ узлѣ. Во второмъ посланіи Петръ прямо ссылается на Павла (III, 15-16). Со II Петр во многихъ точкахъ совпадаетъ маленькое посланіе Іуды. Его составитель — братъ Іакова — былъ одинъ изъ братьевъ Господнихъ и не принадлежалъ къ апостольской дванадцатирицѣ. Но его посланіе — если оно подлинно — можно понять только, какъ подтвержденіе II Петр въ его борьбѣ съ ересями (ср. Іуд. 17. 18 и II Петр III. 3). Это пониманіе предполагаетъ тѣхъ же читателей и дѣлаетъ вѣроятнымъ его написаніе тоже въ Римѣ. Подтвержденіе — пережившимъ! — въ семидесятые годы — еще разъ являетъ единство Церкви и ничего не говоритъ о старшинствѣ. Къ Риму относится и Мк. Въ Мк остовъ евангельскаго повѣствованія, закрѣпленный въ Іерусалимской

Церкви, преломился сквозь призму Петра и был приспособлен к нуждам римской общины. На Евангелии отразился и дух его составителя. Петръ называлъ Марка своимъ сыномъ (I Петр V, 13), но Маркъ помогалъ въ благовѣстїи и Павлу и испыталь на себѣ его вліяніе. Для Римской общины — смѣшаннаго состава, но съ языческимъ большинствомъ и уже имѣвшей годы славнаго прошлаго — Мк несетъ торжествующее благовѣстіе побѣды. Контрастъ Бога и міра преодолевается въ явленіи Божества Христова. Спасеніе — въ общеніи со Христомъ — достигается черезъ вѣру. Петръ въ Римѣ продолжаетъ дѣло Павла и Іакова. Дѣло Петра продолжаютъ его ученики и пережившіе Петра члены перваго христіанскаго поколѣнія.

Синтезъ былъ достигнутъ въ писаніяхъ Луки: Третьемъ Евангелии и кн. Дѣяній. Мѣсто и время ихъ составленія намъ въ точности неизвѣстны. Пережитый опытъ разрушенія Іерусалима научилъ составителя различать національно-религіозную катастрофу іудейства и мировую катастрофу эсхатологическаго свершенія. Это различіе, проведенное со всею ясностью въ эсхатологической рѣчи Третьяго Евангелія (Лк XXI, 24 и сл.), говоритъ о составленіи Евангелія послѣ 70-го года. Посвященное «Превосходительному» Теофилу (I. 1-4), Евангеліе предполагаетъ читателей языческаго корня. Но дальше этихъ общихъ заключеній мы не можемъ итти. Написаніе Евангелія и Дѣян въ Римѣ, защищаемое многими современными изслѣдователями, вызываетъ съ нашей стороны серьезныя возраженія. Лука былъ спутникъ и ученикъ ап. Павла. Его благовѣстіе спасенія говоритъ о спасеніи отъ страданія (ср. Лк. IV. 16-21 и др.) чрезъ страданіе. Удареніе на Страстяхъ Христовыхъ, проходящее черезъ все Евангеліе, возвращаетъ насъ къ благовѣстію креста въ посланіяхъ Апостола языковъ. И въ Дѣян путь ап. Павла, выражающій путь Церкви, есть путь страданія въ послѣдованіи за Христомъ. Чуткость къ страданію могла быть связана не только съ потребностями языческихъ читателей, но и съ начавшеюся полосой гоненій. Многое въ писаніяхъ Луки звучитъ, какъ апологія христіанства передъ римскою государственною властью (ср. Лк XX. 20 и сл. Дѣян. XVIII. 12-17. XIX. 37 и др.). И предсказаніе ересей въ милетской рѣчи ап. Павла (Дѣян. XX, 29-30) пріобрѣтало для Луки особую значительность, потому что онъ видѣлъ его исполненіе. Но Лука имѣетъ за собою не одно только благовѣстіе Павла. Первые двѣ главы его Евангелія принадлежатъ къ самимъ іудейскимъ частямъ Новаго Завѣта. Весьма вѣроятно, что имъ былъ использованъ іудео-христіанскій источникъ. Какъ историкъ, онъ работалъ по источникамъ. Въ ихъ числѣ были Мк и Мө. Черезъ Мө — но и другими путями — на него дѣйстви-

вало вліяніє іудейства. Спасеніє, въ сознаніи Луки отмѣчено универсализмомъ: оно объемлетъ язычниковъ и іудеевъ. И перешитая катастрофа іудейства сохраняла — и для Луки — связь съ міровымъ свершеніемъ, какъ его прообразъ. Провѣріе Луки на этомъ не останавливалось. Спасеніє раскрывалось ему въ космической полнотѣ. — Рождественская пѣснь небесныхъ воинствъ (11, 14), въ привычномъ трехчлені: слава въ вышнихъ Богу, и на землѣ міръ, въ человѣцѣхъ благоволеніє, — выражаетъ одну изъ самыхъ глубокихъ — и потому до конца не досказанныхъ — мыслей въ писаніяхъ Луки. Такъ же, какъ и Павлу, Лукѣ была дорога и другая мысль — тоже до конца не раскрытая: о совершеніи спасенія и утвержденія Царства Божія, Царства славы, силою Духа Святаго. Книга Дѣяній есть книга о Духѣ. Подводя итоги пройденному, писанія Луки ставили задачу для будущаго.

Въ церкви Ефесской въ Іоанновскихъ писаніяхъ, послѣднемъ словѣ Новаго Завѣта на грани I и II вѣковъ, эта задача получила осуществленіє въ двухъ разрѣзахъ: эсхатологическомъ — въ Апк, имманентномъ — въ Евангеліи и примыкающихъ къ нему посланіяхъ. Не въ однихъ только красочныхъ образахъ Апк — историческихъ и міеологическихъ, въ сложной символикѣ его священныхъ чиселъ, — но и въ отрѣшенности Евангелія, въ однозвучномъ ритмѣ его языка, въ самой концепціи Логоса (Ін. I. 1-18) — современное изслѣдованіє узнало оболочку эпохи. Въ Апк спасеніє — въ эсхатологіи — раскрывается, какъ обоженіє, какъ пріобрѣтеніє побѣдившаго къ премірной славѣ Сына Человѣческаго (ср. Апк II-III). Въ Евангеліи эсхатологическое свершеніє осуществляется дѣйствованіемъ Духа Святаго (ср. XVI, 13), и новое слово Іоанна, которому повѣдана была тайна Св. Троицы, тайна Сына, пребывающаго въ единеніи съ Отцемъ, есть, по преимуществу, Слово о Духѣ, являемомъ и въ Апк (ср. I, 4) въ седмичной полнотѣ Его даровъ, въ образѣ семи духовъ передъ престономъ Божиимъ. Въ откровеніи объ Утѣшителѣ (ср., особенно, гл. XIV-XVI), Котораго прославленный Сынъ отъ Отца посылаетъ ученикамъ (ср. еще VII. 37-39), и Который дѣйствуетъ въ Церкви, Іоанну было дано досказать недосказанное въ писаніяхъ Луки. Наша эпоха читаетъ Ін, какъ слово о Духѣ, слово о Церкви и слово о мірѣ. Вершина новозавѣтнаго откровенія въ писаніяхъ Іоанна выводитъ насъ изъ области исторіи въ область богословія.

Но прежде, чѣмъ перейти къ богословію, мы должны спросить себя: чему насъ учить теченіє исторіи апостольскаго вѣка въ предложенномъ ея пониманіи?

При жизни ап. Павла, онъ былъ связующимъ звеномъ отдѣльныхъ частей христіанскаго міра. Не меньшее значеніє имѣ-

ло существованіе ієрархическаго центра въ іерусалимской общинѣ. Единство Церкви утверждалось въ принципѣ и осуществлялось на дѣлѣ. Въ шестидесятыя годы умеръ Павелъ, и не стало ієрархическаго центра. Но единство христіанскаго міра не прекратилось. Это — первый урокъ исторіи. Мы отмѣтили, въ послѣдніе годы жизни Петра, тѣ нити, которыя его связываютъ съ посланіемъ къ Евреямъ, съ Павломъ и съ Іаковомъ. Не обрываясь на Петрѣ, эти нити, черезъ посланіе Іуды, ведутъ къ писаніямъ Луки, какъ завершительному синтезу протекшаго періода, и къ Іоанновской письменности, вѣнчающей зданіе апостольскаго вѣка. Опытъ жизни насъ учить, что въ каждую эпоху, число руководящихъ дѣятелей бываетъ невелико. Одни и тѣ же имена мелькаютъ на разныхъ поприщахъ жизни. Число руководящихъ дѣятелей было невелико и въ апостольскій вѣкъ. И эти немногіе были связаны между собою. Въ единствѣ ихъ дѣланія получалъ осуществленіе промыслительный планъ: строеніе единой вселенской Церкви. Но жизнь выдвигала все новыя и новыя проблемы, на которыя устами апостоловъ, призывалась отвѣтить Церковь. Возникновеніе проблемъ вело за собою эволюцію — внутри Церкви. Оставаясь вѣрна себѣ, Церковь — въ новыхъ отвѣтахъ — открывала своимъ членамъ новыя сокровища. Она не отвергала стараго. Но Павелъ въ посланіяхъ изъ узъ испытывалъ божественныя глубины такъ, какъ онъ не испытывалъ ихъ въ посланіяхъ къ Θεссалоникійцамъ или даже въ посланіи къ Римлянамъ. Петрѣ, сочетающій Павла съ Іаковомъ, богаче своихъ предшественниковъ подобно тому, какъ синтезирующій Лука богаче іудео-христіанскаго Маттея, и куполь Іоанновской письменности не исключаетъ но покрываетъ все то, что было сказано до Іоанна — тоже въ благодатномъ озареніи Духа — членами перваго христіанскаго поколѣнія. Здѣсь — второй урокъ исторіи. Въ I вѣкѣ жизнь не стояла на мѣстѣ, и апостолы въ своихъ писаніяхъ, возводя на основаніи, уже заложенномъ, зданіе Церкви соотвѣтственно запросамъ времени, являли непрерывное движеніе и развитіе. Можно ли его заключить въ предѣлахъ апостольскаго вѣка? Исторія ставитъ и въ наше время новыя проблемы, и Духъ Святый дышитъ въ Церкви, указуя новыя рѣшенія, открывая доселѣ утаенныя истины. О нихъ свидѣтельствуетъ сознаніе Церкви. Сознаніе Церкви выражается устами ея членовъ.

Наученные опытомъ исторіи, мы переходимъ къ богословію. Да будетъ намъ позволено — не предрѣшая отвѣтовъ — поставить иѣсколько вопросовъ изъ тѣхъ, которые вызываются у православныхъ христіанъ нашихъ дней чтеніемъ Новаго Завѣта. Въ поискахъ отвѣтовъ можетъ сказаться человѣческая немощь. То, что намъ мнится истиннымъ, Церковь можетъ от-

вернуть, как заблужденіе. Но для того, чтобы дать отвѣтъ, необходимо поставить вопросъ. Въ постановкѣ вопросовъ мы будемъ отправляться отъ Іоанновскихъ писаній какъ высшаго достиженія новозавѣтнаго откровенія.

Первый вопросъ. — Господь вознесся на небо и пребываетъ одесную Отца. Его возвращеніе во славу есть дѣло будущаго. И однако, послѣднее слово Христово, которымъ кончается Мѣ (XXVIII, 20): «се, Я съ вами во всѣ дни до скончанія вѣка». Вознесшійся къ Отцу остается съ вѣрующими. Онъ подаетъ Себя въ снѣдъ въ евхаристической трапезѣ. Возможность общенія со Христомъ свидѣлствуется опытомъ нашей молитвенной жизни. По ученію прощальной бесѣды Ін (ср. XVI, 7), отшествіе Христово есть условіе ниспосланія Духа Утѣшителя. Въ Церкви пребываетъ Духъ. Но Духъ не просто заступаетъ мѣсто Христа. Присутствіе Христово во св. Евхаристіи, знаменующее исполненіе обѣтованія Мѣ, осуществляется чрезъ призваніе Святаго Духа, Которымъ и совершается предложеніе евхаристическихъ Даровъ. И молитвенное общеніе со Христомъ относится къ области жизни духовной, иначе говоря, запечатлѣно дѣйствованіемъ Духа. Нашъ первый вопросъ касается взаимоотношенія Бога-Сына и Бога-Духа Святаго въ жизни Церкви: чѣмъ объясняется та несомнѣнная истина, что пребываніе въ Церкви Сына Божія, вознесшагося на небеса и сѣдящаго одесную Отца, становится доступнымъ чрезъ дѣйствованіе Духа? Внимательное чтеніе Прощальной бесѣды показываетъ, что Господь, предрекая Свое возвращеніе, говорилъ не объ одномъ возвращеніи, а о двухъ возвращеніяхъ. Сначала — о возвращеніи въ эсхатологін. Въ началѣ бесѣды (XIV, 2-3) утѣшительное обѣтованіе: «приду опять и возьму васъ къ Себѣ», въ тѣ обители въ домѣ Отца, которыя Онъ приготовилъ ученикамъ, — можетъ относиться только къ жизни будущаго вѣка. Но на эсхатологін въ Ін лежитъ удареніе. Не останавливаясь на эсхатологін, Господь и въ Прощальной бесѣдѣ повторно говорить о другомъ возвращеніи и мыслить это другое возвращеніе, какъ скорое возвращеніе (XIV, 18-19, XVI. 16-19). Обѣтованіе скораго возвращенія вызвало недоумѣніе учениковъ. Оно и въ наукѣ понималось и понимается по разному. Но замѣчательно, что въ Прощальной бесѣдѣ обѣтованіе скораго возвращенія неизмѣнно связано съ обѣтованіемъ Духа Утѣшителя. Св. Кириллъ Александрійскій понималъ скорое возвращеніе Христово, какъ возвращеніе Христово во Святомъ Духѣ¹⁶). Не даетъ ли это пониманіе, въ православномъ богословіи не получившее распространенія, правильнаго рѣшенія многихъ вопросовъ Прощальной бесѣды? И если даетъ, то не есть

16) О точной датѣ смерти Іакова ср. указанную выше нашу статью «Завѣщаніе Іудеохристіанства»

ли дарованіе Святого Духа воскресшимъ Господомъ, явившимся ученикамъ дверемъ затвореннымъ (Ін XX, 19-23), Іоанновское преломленіе новозавѣтной Пятидесятницы? Между дарованіемъ Св. Духа въ Ін XX и Его сошествіемъ въ Дѣян II наблюдаются многочисленныя точки соприкосновенія. Даже хронологическая трудность не представляется непреодолимою. Въ русскомъ переводѣ «въ тотъ же день» отвѣчаетъ преческому τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ (Ін XX, 19). Выраженіе могло бы быть понимаемо въ смыслѣ технического термина. Въ прощальной бесѣдѣ терминъ ἐκεῖνῃ τῇ ἡμέρᾳ повторно встрѣчается для обозначенія дня скорого пришествія Христова (ср. XIV, 20, XVI, 23, 26). Такое пониманіе Ін заключало бы нижеслѣдующій отвѣтъ на поставленный нами вопросъ: пребываніе Христа въ Церкви потому обнаруживается въ дѣйствованіи Духа, что въ Духѣ возвратился Христосъ. Оно проливало бы свѣтъ и на послѣднія явленія Христовы въ Ін (XX-XXI) — апостоламъ съ участіемъ Θомы и семи ученикамъ на морѣ Тиверіадскомъ, — мы толковали бы эти явленія, какъ образъ общенія со Христомъ, пребывающимъ въ Церкви во Св. Духѣ. Дальше мы не можемъ итти. То рѣшеніе, которое намъ предносится — не сливая Сына и Духа и не отрицая вознесенія, было бы попыткою прочесть Ін такъ, какъ его не привыкли читать наши предки. Рѣшеніе можетъ быть неправильнымъ. Но въ актовой рѣчи намъ представлялось важнымъ не столько намѣтить рѣшеніе, сколько поставить вопросъ.

Отъ перваго вопроса переходимъ ко второму. Сознаніе Церкви различаетъ въ будущемъ зонѣ два удѣла человѣка: вѣчную жизнь и вѣчную смерть. Первая понимается, какъ блаженство; вторая не есть уничтоженіе, но непрекращающееся страданіе, по сохраненному въ Евангеліи (Мк IX, 48) слову пророка (Ис. LXVI, 24) о неумирающемъ червѣ и неугасающемъ огнѣ. И, тѣмъ не менѣе, Церковь не перестаетъ молиться о спасеніи умершихъ, и нравственное сознаніе вѣрующаго, какъ въ древности, такъ и въ наши дни отказывается мыслить блаженство добрыхъ при допущеніи адскихъ мукъ ихъ близкихъ, которыхъ они тѣмъ больше любятъ, чѣмъ выше поднялись по лѣстницѣ добра. Какой смыслъ имѣютъ молитвы Церкви, если загробная участь человѣка предрѣшена его жизнью на землѣ? И не исключаетъ ли существованіе вѣчныхъ мукъ самую возможность вѣчнаго блаженства? Вопросъ остается безъ отвѣта. Послушный голосу Церкви, вѣрующій безмолвно склоняется передъ неисповѣдностью божественныхъ путей. Но Духъ Святой дышитъ въ Церкви. Вѣра въ Церковь не допускаетъ сомнѣнія въ возможности новаго откровенія, новаго отвѣта Церкви въ силѣ Духа на недоумѣнные вопросы. Мы прослѣдили возрастаніе въ предѣлахъ Новаго Завѣта. Іоаннъ идетъ

дальше синоптиковъ даже въ ихъ высшей точкѣ синтеза Луки. Эволюція наблюдается и въ области эсхатологiи. Главныя предсказанія Апк (VII и слл.) начинаются тамъ, гдѣ кончается содержаніе эсхатологической рѣчи синоптиковъ (Мѣ XXV. Мк. XIII, Лк XXI). И кто можетъ отнять отъ насъ надежду, что Духъ Святый въ Церкви доскажетъ недосказанное въ Новомъ Завѣтѣ? Эта надежда облекается въ плоть и кровь, когда мы внимательно вчитываемся въ отдѣльныя замѣчанія священныхъ книгъ.

Мы обращаемся опять къ Ін. Черезъ все Евангеліе проходить рѣзкое противоположеніе Бога и міра. Міръ — во власти грѣха и діавола (ср., особенно, гл. VIII). Но Богъ «такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всѣмъ вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную» (III, 16). Спасеніе обусловлено вѣрою. Его обычно понимаютъ, какъ изъятіе изъ міра по признаку вѣры. Но мысль развивается дальше. Слѣдующій стихъ имѣетъ болѣе общее значеніе и поясняетъ уже сказанное: «ибо не послалъ Богъ Сына въ міръ, чтобы осудить міръ, но чтобы міръ спасенъ былъ чрезъ Него» (III, 17). Какъ понимать спасеніе міра? Ограничительное толкованіе имѣетъ точку опоры въ томъ, что дальше говорится о вѣрѣ, о судѣ, о свѣтѣ и тѣмъ. Но пониманіе спасенія міра въ абсолютномъ смыслѣ остается въ силѣ, какъ нѣкая возможность. Она могла бы быть защищаемая ссылками на Прощальную Бесѣду. Что есть познаніе міра, о которомъ Господь говоритъ ученикамъ (XIV, 31) и въ Первосвященнической молитвѣ проситъ Отца (XVII, 23)? Не вдаваясь въ филологическій анализъ глагола *γινώσκω* которымъ обозначается въ этихъ случаяхъ познаніе, и въ которомъ иногда видятъ мысль о существенномъ единеніи познающаго субъекта съ познаваемымъ объектомъ, нельзя не отмѣтить, что наряду съ познаніемъ, упоминается вѣра. Единеніе вѣрующихъ въ Отца и Сына имѣетъ цѣлью: «да вѣруетъ міръ, что Ты послалъ Меня (XVII, 21). Вѣра, какъ мы видѣли, есть условіе спасенія, необходимое и достаточное. Вѣра міра есть спасеніе міра. Рѣчь идетъ о мірѣ въ цѣломъ, не объ изъятіи спасаемыхъ изъ міра. Ссылки могутъ быть умножены. Обличеніе міра Духомъ Утѣшителемъ (XVI, 8-11) и свидѣтельство міру — учениковъ и Духа (XV, 26-27) — не имѣетъ ли своєю цѣлью то же спасеніе міра? Въ послѣдней бесѣдѣ передъ народомъ послѣ небеснаго гласа Господь говоритъ: «когда Я вознесенъ буду отъ земли, всѣхъ привлеку къ Себѣ» (XII, 32). Древніе толкователи понимали «всѣхъ» въ смыслѣ іудеевъ и язычниковъ¹⁷⁾, т. е.

17) Ср. его Толкованіе на Іоанна. Кн. IX, гл. 1, кн. XI, гл. 2.

18) Ср. Златоустъ. Бесѣда 67 на Евангеліе отъ Іоанна.

въ смыслѣ коллективовъ безотносительно къ судьбѣ составляющихъ ихъ индивидовъ. Оправдано ли это толкованіе? Мы не позволяемъ себѣ итти дальше вопроса. Но не замѣчательно ли, что именно въ Ін, съ его рѣзкимъ противоположеніемъ Бога и грѣшнаго міра, мысль о спасеніи міра проходить черезъ всю книгу, никогда не сосредоточивая на себѣ ударенія, но никогда и не выпадая изъ ткани евангельскаго ученія? Не о томъ же ли думать и ап. Павелъ, когда въ Римѣ подводилъ итогъ своей философіи исторіи такими словами: «всѣхъ заключилъ Богъ въ непослушаніе, чтобы всѣхъ помиловать» (XI,32)? Кого «всѣхъ»? Коллективы или единицы? И какъ понимать, нѣсколькими стихами ниже, заключительное славословіе: «все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки, аминь» (XI, 36)? Связь между Іоанномъ и Павломъ не можетъ быть случайною. Завершая иновозавѣтное откровеніе, Іоаннъ имѣлъ за собою Павла.

Проблема, которую мы поставили, есть проблема міра, самая жгучая проблема нашихъ дней. Внимательное чтеніе Новаго Завѣта, особенно Ін, окрыляетъ сердце православнаго чаяніемъ спасенія міра. Мы стоимъ на путяхъ православной космологіи, діаметрально противоположной бартіанскому отрицанію міра. Но, если, дѣйствительно, Богу угодно спасеніе міра, какимъ образомъ оно могло бы совершиться? Не заключаются ли Іоанновское богословіе отвѣта и на этотъ вопросъ? Омывши ноги ученикамъ и выведя изъ омовенія практической урокъ, Господь прерываетъ предсказаніе предательства неожиданнымъ замѣчаніемъ, которое имѣетъ параллели у синоптиковъ, но въ Ін, съ перваго взгляда, нарушаетъ связь мысли: «истинно, истинно говорю вамъ; принимающій того, кого Я пошлю, Меня принимаетъ, а принимающій Меня принимаетъ Пославшаго Меня» (XIII, 20), Господь обращается къ союзу учениковъ и противопоставляетъ ему предателя. Принимая учениковъ, люди, не входящіе въ ихъ кругъ, тѣмъ самымъ вступаютъ въ союзъ учениковъ и, въ союзѣ учениковъ, въ общеніе съ Отцомъ и Сыномъ. Союзъ учениковъ есть союзъ Церкви. Внѣ его — міръ. Вступленіе въ Церковь есть выходъ изъ міра. Не говоритъ ли это слово Христово, стоящее, какъ будто, не на своемъ мѣстѣ, о расширеніи Церкви за счетъ міра, о спасеніи міра чрезъ Церковь? Спасеніе міра чрезъ Церковь было бы возможно дѣйствующею въ Церкви силою Духа Святаго. Тѣмъ самымъ, второй вопросъ — о мірѣ — оказывается связаннымъ съ первымъ — о Духѣ. Но изъ него вытекаетъ и третій — о Церкви.

Къ догмату Церкви можно подходить съ разныхъ сторонъ. Можно останавливаться въ тайнѣ Церкви на ея апостольскомъ основаніи и преемствѣ благодати священства и сосредотачивать преимущественное вниманіе на организациі Церкви. Но къ тайнѣ Церкви можно стараться подойти и изнутри. И, намъ

думается, мы не погрѣшимъ, если скажемъ, что въ наше время тайна Церкви созерцается, по преимуществу, какъ тайна любви. Ученіе о любви, какъ о сущности Церкви, является въ Новомъ Заветѣ ту же послѣдовательность откровенія, которую мы уже наблюдали. Въ Мѣ, которое есть Евангеліе Церкви, единство Церкви содержится въ любви. Въ Церкви явлена къ людямъ любовь Небеснаго Отца. Къ любви призываются и члены Церкви въ безграничномъ прощеніи взаимныхъ обидъ (Мѣ XVIII). И власть въ Церкви, безъ которой невозможна жизнь Церкви, тоже основана на любви. Господь предостерегаетъ первыхъ — въ Церкви! — какъ бы они не оказались послѣдними, и указываетъ цѣль власти въ жертвенномъ служеніи любви. Это ясно изъ отвѣта Господа на просьбу сыновъ Зеведеевыхъ о почетныхъ мѣстахъ въ Царствѣ. Онъ ставитъ въ примѣръ Себя, Который не для того пришелъ, чтобы Ему послужили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупленія многихъ» (Мѣ XX, 28). Въ Інъ пониманіе тайны Церкви, какъ тайны любви, получаетъ дальнѣйшее углубленіе. Не останавливаясь на терминологическомъ различеніи ἀγάπη и φιλία какъ двухъ образовъ любви, — нельзя не отмѣтить, что пониманіе φιλία, какъ любви къ своимъ, въ предѣлахъ болѣе или менѣе тѣснаго союза, получаетъ подтвержденіе и въ словоупотребленіи Інъ (ср. XV. 19). Члены Церкви — друзья, φίλοι между собою и съ Иисусомъ, Который Самъ соединенъ союзомъ любви съ Отцомъ (ср. XV. 9-17). Въ приведенномъ уже примѣрѣ, слово Христово, понятое нами о возрастаніи Церкви за счетъ міра, прерываетъ Его предостереженіе о предателѣ средѣ учениковъ. Противоположеніе предателя и учениковъ заостряется, какъ противоположеніе предателя и Возлюбленнаго. Ему одному указывается предатель. Но за указаніемъ — кускомъ — въ Іуду входитъ Сатана, и Господь говоритъ ему загадочныя слова: «что дѣлаешь, дѣлай скорѣе», которыя, по недвусмысленному толкованію евангелиста, могутъ относиться только къ предательству (XIII, 21-29). На дѣло предательства Іуду посылаетъ Господь. Въ какомъ смыслѣ? Не въ томъ ли, что въ абсолютности христіанскаго монотеизма, всякая активность имѣетъ начало въ Богѣ и есть, въ своихъ истокахъ, благо? Зло есть изломъ, уклоненіе отъ пути, извращеніе добра. Изъ свѣтлой горницы, гдѣ Господь пребываетъ съ учениками, Іуда уходитъ въ ночь, въ тьму внѣшнюю (XIII, 30). Но не потому ли Іуда оказывается на пути зла, что онъ выступаетъ изъ союза учениковъ, который есть союзъ любви? Внѣ единенія любви человѣческая активность, которая имѣетъ начало въ Богѣ, становится зломъ. Тайна Іуды, по контрасту, является ту же тайну любви, которая есть тайна Церкви, ибо союзъ учениковъ есть Церковь. Но въ Інъ любовь, связующая Церковь, созер-

цается не столько со стороны ея проявленій, сколько въ ея таинственной сущности. Отець любить Сына и любимъ Сыномъ; Сынъ любить учениковъ; по любви къ Нему, они исполняютъ Его заповѣдь, и содержаніе заповѣди есть любовь. Въ Ин ученики въ союзѣ любви становятся причастниками любви божественной, приобщаются единенію Отца и Сына. Можетъ ли быть иначе, если Духъ Святой, пребывающій въ Церкви, посылается Сыномъ отъ Отца? Въ своемъ первомъ посланіи, прилагая ученіе Евангелія къ нуждамъ жизни, апостоль-богословъ писалъ: «въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилоствленіе за грѣхи наши» (IV, 10). Богъ любить насъ, и наша любовь имѣетъ источникъ въ Богѣ. Отъ недоумѣнныхъ вопрошаній мы пришли къ незыблемому камню упованія. Этотъ камень есть являемая въ Церкви божественная любовь. Громовыя испытанія нашихъ дней сдѣлали православнаго чловѣка болѣе чуткимъ къ проявленіямъ божественной любви въ мірѣ.

Мы кончили. Нашею задачею было показать, какимъ образомъ современный православный читатель понимаетъ или можетъ понимать священное Писаніе Новаго Завѣта. Какъ уже было отмѣчено, предложенная концепція исторіи отнюдь не притязаетъ на значеніе послѣдняго слова науки. Но какія бы возраженія она ни вызывала, нельзя забывать, что она лежитъ на путяхъ эволюціи науки. Эта эволюція въ значительной степени подготовлена новѣйшими откровеніями и специальными изслѣдованіями, которыхъ мы имѣли случай коснуться. Являя единство христіанскаго міра въ апостольскій вѣкъ и послѣдовательное раскрытіе ученія, достигающее своей вершины въ богословіи Іоанновскихъ писаній, выдвинутая нами концепція исторіи позволила поставить нѣсколько вопросовъ, способныхъ, какъ намъ казалось, сосредоточить на себѣ вниманіе современнаго православнаго богослова. Въ выборѣ этихъ вопросовъ мы не придерживались какой либо системы. Но поставленные вопросы внутренне между собою связаны, и связующее звено есть идея міра: спасеніе міра чрезъ Церковь дѣйствующую въ Церкви силою Духа Святаго.

Какъ мы уже сказали, тема міра есть, по нашему глубокому убѣжденію, жгучая тема нашего времени. Въ отличіе отъ бартіанскаго акосмизма, въ православіи нашихъ дней совершается реабилитация міра. Реабилитация міра не изгоняетъ аскетизма, но аскетизмъ не есть хула на міръ, или, лучше сказать, не долженъ быть хулою на міръ. Аскетизмъ есть врачество, волевое усиліе, направляемое — съ помощью средствъ естественныхъ и благодатныхъ — къ поднятію нашей грѣховной природы, посвященіе себя на всецѣлое служеніе Богу. Нѣтъ христіанства безъ аскетизма. Аскетизмъ монашескій есть не бо-

лѣ, какъ одна изъ формъ христіанскаго аскетизма. Но даже на вершинахъ монашескаго дѣланія аскетизмъ связанъ съ пріятіемъ міра. Мы вспоминаемъ дикихъ звѣрей, приходившихъ къ подвижникамъ русской пустыни — къ преподобному Сергію или преподобному Серафиму. Передъ нами встаютъ и болѣе близкіе образы великихъ оптинскихъ старцевъ, умѣвшихъ, въ напряженіи подвига, любить міръ и благословлять міръ. Въ божественную полноту, когда Богъ будетъ всяческая во всѣхъ, войдетъ и преображенный міръ.

Православное пріятіе міра противостоитъ не одному только отрицанію міра въ современномъ протестантизмѣ. Оно непримиримо и съ обоготвореніемъ міра въ язычествѣ. Языческое обоготвореніе міра проводится въ современномъ матеріализмѣ. Законная реакція противъ матеріализма легко выражается въ принципиальное отрицаніе міра. Съ этимъ отрицаніемъ необходимо бороться. Полнота во Христѣ положила конецъ язычеству. До наступленія полноты, язычество было однимъ изъ тѣхъ путей, которые вели и привели къ полнотѣ. Даже въ искаженіяхъ свѣтитъ отблескъ истины.

Въ богословскихъ вопросахъ, поставленныхъ нами, проблема міра занимаетъ центральное мѣсто. Какое бы рѣшеніе эти вопросы ни получили въ сознаніи Церкви, они показываютъ съ достаточной ясностью, что открывается современному православному читателю въ священныхъ книгахъ Новаго Завѣта.

Архимандритъ Кассіанъ.

ОБРАЗЪ БОЖІЙ ВЪ ГРѢХОПАДЕНІИ

Человѣку свойственно сознательно или безсознательно стоять въ извѣстномъ отношеніи къ Абсолютному: чему-то въ своей жизни онъ придаетъ абсолютное значеніе. Поэтому не существуетъ послѣдовательнаго атеизма, но существуетъ идолопоклонство, сотвореніе себѣ ложнаго кумира, ложное абсолютированіе. Въ силу этого не существуетъ и послѣдовательной атеистической антропологии, ибо проблема человека есть Бого-человѣческая проблема. Можно вскрыть двѣ установки въ отношеніи къ Абсолютному, два аспекта Абсолютнаго: Абсолютное, какъ первое начало, и Абсолютное, какъ конечная цѣль бытія; оно имѣетъ такимъ образомъ онтологическое и аксіологическое значеніе. Если религія ставитъ своей задачей раскрытіе послѣдняго смысла жизни, то она необходимо покинется на предположеніи, что бытіе имѣетъ смыслъ и цѣнность, что послѣдній смыслъ (Логосъ) укорененъ въ бытіи, есть истинно сущее и потому побѣждаетъ въ жизни.

Абсолютное, какъ изначальное, обосновываетъ конечную цѣль, какъ совершенное. Въ этомъ состоитъ аксіома религіи: истинно сущее и долженствующее — въ концѣ концовъ совпадаютъ. Христіанскій символъ Бога Отца наглядно выражаетъ это совпаденіе, ибо Отецъ есть для Сына источникъ его существованія и вмѣстѣ съ тѣмъ прообразъ совершенства («Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ Небесный совершенъ»). Такимъ образомъ, отношеніе между Сыномъ и Отцомъ можетъ быть понято съ одной стороны онтологически, съ другой стороны этически и аксіологически. Подобіе, существующее между Сыномъ и Отцомъ, можетъ быть воспринято онтологически, какъ существенное и постоянно наличное сходство, въ силу того, что оба принадлежать къ одному и тому же роду («вы родъ божественный», «вы боги»); но это подобіе мо-

жесть быть воспринято съ другой стороны этически, аксиологически, нормативно, какъ **задача** уподобленія Отцу, ибо Отецъ есть прообразъ для Сына.

Такимъ образомъ, въ основномъ христіанскомъ символѣ богосыновства заключены оба значенія Образа Божія. Образъ Божій въ человѣкѣ есть **даръ** Божій, онъ **данъ** намъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ **заданъ** и есть **задача**, поставленная человѣку: намъ дано «называться и быть дѣтьми Божіи», и съ другой стороны, мы стоимъ передъ безконечной здачей, ибо «еще не открылось, что будемъ. Знаемъ только, что, когда откроется, будемъ подобны Ему...» (I Io. III, 1, 2). Въ этомъ текстѣ соединены два противоположныхъ значенія, изъ которыхъ каждое имѣетъ за собой длинную группу библейскихъ текстовъ: одна выражаетъ Образъ Божій, какъ ненарушимую онтологическую сущность человѣка, какъ неотъемлемый даръ Божій (напр., Быт. 1, 26-27; У, I; IX, 6; Прем. 11, 23; Сир. ХУП, 3; I Кор. XI, 7; Дѣян. ХУП, 28-29; Псал. 82, 6. Io. X, 34). Другая группа текстовъ разсматриваетъ «образъ и подобіе», какъ этическую задачу, какъ должествованіе, какъ назначеніе человѣка (Еф. IV, 24; Кол. III, 10; Рим. УШ, 29; I Кор. ХУ, 49; 2 Кор. III, 18; IУ, 4; Кол. 1, 15): будьте святы, будьте совершенны, будьте сынами Божіими, по образу и подобію Отца. Здѣсь дается другое, динамическое пониманіе Образа Божія, какъ находящагося въ становленіи; но то, что становится, возникаетъ и уничтожается, возгорается и потухаетъ. Здѣсь тотчасъ чувствуется та возможность полнаго угасанія и исчезновенія Образа Божія въ человѣкѣ, которая возбуждала и продолжала возбуждать глубокіе теологическіе споры. Проблема принимаетъ антиномическую форму: являемся ли мы теперь и всегда сынами Божіими, или мы лишь **должны стать сынами**? Можемъ ли мы потерять родство и сходство съ Отцомъ Небеснымъ, или оно существенно и неотъемлемо и всегда въ насъ присутствуетъ?

Своеобразное положеніе, которое занимаетъ православное богословіе въ этой проблемѣ, состоитъ въ томъ, что оно строго различаетъ оба эти значенія «образа» и «подобія» *imago et Similitudo*. Такъ передаются въ нашемъ святоотеческомъ преданіи оба еврейскихъ термина: *be-zalmê-nû ki-dmutê-nû*. Это преданіе сохраняется во всей греческой патристикѣ отъ Оригена до Григорія Паламы. Оригенъ интерпретируетъ текстъ «сотворимъ человѣка по образу нашему и подобію» слѣдующимъ образомъ: нужно различать достоинство образа (*imaginis dignitatem*) и совершенство сходства (*similitudinis perfectionem*). Человѣкъ поставленъ его творцомъ на извѣстную онтологическую высоту, ибо достоинство въ существованіи по образу Божію ему дано (*perfectio in*

initiiis data per imagonis dignitatem), однако совершенство въ уподобленіи можетъ быть достигнуто только имъ самимъ, посредствомъ собственного усилія въ подражаніи Богу (ut sibi ipse eam propriae industriae studiis ex Dei imitatione concisceret). Такимъ образомъ, «уподобленіе» истолковывается Оригеномъ, какъ этическая задача*).

Особенно ясно и строго это различіе проведено у Григорія Нисскаго, въ его проповѣди на слова «Сотворимъ чело-вѣка...»: «образъ» (eikon) есть онтологическая и субстанціальная сущность чело-вѣка и означаетъ духъ, умъ; «подобіе» (omoiosis) означать этическую задачу и добродѣтель. Окончательная формула, подводящая итогъ этимъ мыслямъ, принадлежитъ Іоанну Дамаскину и является для православной теологіи основоположной. Ее мы находимъ у него въ «Православной вѣрѣ» (de fide orthodoxa): «Богъ сотворилъ чело-вѣка Своєю собственной рукою изъ видимой и невидимой природы по Своему собственному образу и подобію — изъ земли онъ сформировалъ его тѣло, но душу, логическую и умную (logiken kai noeran), Онъ далъ ему въ Своемъ собственномъ дыханіи, поэтому мы называемъ ее божественной иконой (образомъ)». «По образу, означаетъ такимъ образомъ разумъ и свободу; по подобію, означаетъ возможное уподобленіе въ добродѣтели*». Это фундаментальное различіе образа и подобія еще глубже выражено и послѣдовательно проведено у позднѣйшаго великаго византійскаго богослова Григорія Паламы въ его оригинальной антропологіи. Оно и до нашихъ дней остается основоположной точкой зрѣнія православной теологіи. Кирилль Александрійскій остается тѣмъ единственнымъ греческимъ отцомъ Церкви, который отклоняетъ это различіе, какъ необоснованное, и разсматриваетъ оба еврейскихъ термина (be-zalmênû ki-dmutênû) какъ синонимы.

Существуетъ двойное основаніе для этого строгого различія «образа и подобія». Во первыхъ ясное и рѣшительное противопоставленіе онтологическаго и нормативнаго значенія образа въ двухъ группахъ библейскихъ текстовъ; во вторыхъ, что еще важнѣе, неизбежность этого различія для пониманія сущности грѣха. Ибо возникаетъ вопросъ, что происходитъ съ образомъ Божиимъ въ грѣхѣ. Остается ли образъ Божій неуничтожимымъ и неповрежденнымъ въ падшемъ чело-вѣкѣ, или же онъ совершенно уничтожается и теряется? Восточная церковь даетъ слѣдующій отвѣтъ: образъ (eikon)

1) Оригенъ доказываетъ эти мысли посредствомъ текстовъ Іо. III, 2—3 и ХУІІ, 21. Конечная цѣль есть полное единство съ Богомъ, ибо Богъ долженъ стать «всяческая во всемъ». Оригенъ. О началахъ. Кн. III, гл. 6. 152. Migne. 11. p. 334.

2) Joh. Damas. P. G. Migne. 94 p. 920.

остается неизмѣннымъ и у грѣшника; подобіе же (*omoiosis*) исчезаетъ³⁾). Гр. Палама выражаетъ результатъ всей греко-византийской традиции, отвѣчая на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ: «послѣ грѣхопаденія въ рай, когда мы еще прежде тѣлесной смерти испытывали духовную смерть, означающую разлуку души съ Богомъ, мы отбросили отъ себя сходство съ Богомъ, но бытіе по образу, мы не потеряли⁴⁾). Эта діалектика должна быть истолкована такъ: бытіе по образу выражаетъ онтологическую зависимость отъ оригинала, ибо образъ всегда есть изображеніе прообраза; но образъ и сходство (подобіе) нужно различать, ибо можетъ существовать дурной и непохожій образъ. Однако образъ все же остается всегда изображеніемъ, даже самый непохожій, искаженный и злой, поэтому грѣшникъ остается все же «образомъ», даже тогда, если его сходство съ прообразомъ совершенно искажено и потеряно, онъ остается въ такомъ случаѣ злой карриатурой своего прообраза.

Въ нашей статьѣ «Образъ Божій въ существѣ человѣка» («Путь» № 49 было показано, какъ Палама въ своей оригинальной антропологіи отличаетъ человѣка, какъ воплощеннаго духа, отъ другихъ безплотныхъ духовъ и въ этой связи съ тѣломъ видитъ не слабость и ущербъ человѣка, но напротивъ его величіе и преимущество. Именно благодаря этому человѣкъ есть творецъ культуры, «поэтъ» жизни и искусства, благодаря этому онъ есть автократоръ, ему принадлежитъ великая онтологическая мощь творческой дѣятельности въ чувственномъ мірѣ, и въ этомъ смыслѣ онъ есть истинный образъ Творца и Пантократора. Но ангелы не имѣютъ этого преимущества: они не властвуютъ, но лишь повинуются; они не имѣютъ культуры, и искусства, ибо не имѣютъ плоти; культура есть воплощеніе духа. Въ этомъ смыслѣ, говоритъ Палама, «бытіемъ по образу Божию» мы обладаемъ въ болѣе высокой степени, нежели ангелы, и притомъ уже теперь и даже во грѣхѣ; что же касается уподобленія и сродства съ Богомъ, то въ этомъ отношеніи, мы стоимъ гораздо ниже, нежели, добрые ангелы, и въ особенности теперь, послѣ грѣхопаденія⁵⁾). Однако этическое совершенство не можетъ быть достигнуто человѣкомъ однимъ, посредствомъ его собственнаго усилія. Завершеніе уподобленія возможно лишь въ силу божественнаго «озаренія», которое исходитъ отъ Бога и составляетъ особую божественную благодать. Злые ангелы лишились этого озаре-

3) Такъ утверждаютъ уже Іустинъ, Иринеи, Климентъ Александрійскій, Василій, Григорій Нисскій.

4) Gregorii Palamae, Phys., Theol., mor. etc. Copita 39. Migne P. G. 150, p. 1147—1148.

5) ib. 1167. Cop. 64.

нія и этой благодати и находятся во тьмѣ. Такъ вступаетъ здѣсь въ свои права православное понятіе **благодати**, которое никогда не означаетъ «только благодатью» (*sola gratia*), никогда не обезцѣниваетъ свободы и самоопредѣленія чловѣка, но всегда постулируетъ сотрудничество чловѣка съ Богомъ, или «**синергію**». (Григорій Нисскій, Климентъ Александрійскій).

*
**

Это строгое противопоставленіе образа и подобія, *eikon* и *omoiosis*, *imago et similitudo*, принципиально отрицается въ старомъ протестантизмѣ и въ современномъ бартіанствѣ. Что же касается католическаго томизма, то здѣсь оно какъ бы оставляется безъ вниманія. Однако же древнѣйшая греческая традиція онтологическаго и субстанціальнаго значенія образа (*imago*) всегда принципиально присутствуетъ и сохраняется въ католицизмѣ. Поэтому такой католическій теологъ, какъ Белларминъ, можетъ всецѣло принять и послѣдовательно защищать православное противопоставленіе «образа» и «подобія». Напротивъ, для классическаго протестантизма это противопоставленіе представляется опаснымъ и нежелательнымъ, т. е. образъ Божій здѣсь долженъ имѣть только **нормативное и этическое** значеніе.

Согласно протестантской формулы (*Konkordienformel*), образъ Божій означаетъ не что иное какъ самый этический принципъ, какъ первичную справедливость и праведность (*imago Dei seu iustitia originalis*), которую имѣлъ Богомъ сотворенный чловѣкъ первоначально въ раю и которую онъ всецѣло потерялъ въ грѣхопадении (*defectus seu privatio concreateae in paradiso iustitiae originalis seu imaginis Dei*). Такимъ образомъ, для нашего современнаго состоянія, для всей нашей жизни и всей нашей чловѣческой исторіи, образъ Божій означаетъ не что иное, какъ безконечную задачу осуществленія праведности, какъ справедливость, долженствующую быть реализованной. Нѣтъ ничего субстанціальнаго въ чловѣкѣ, ничего онтологическаго, что оставалось бы неприкосновеннымъ для грѣха, незапятнаннымъ грѣхомъ. Весь чловѣкъ испорченъ грѣхомъ и весь образъ Божій уничтоженъ. Утвержденіе постоянной цѣлости и неприкосновенности образа Божія въ существѣ чловѣка представляется здѣсь, въ этой протестантской концепціи, слишкомъ большимъ возвышеніемъ чловѣка, который долженъ оставаться всегда «прахомъ и золой»; образъ Божій, какъ онтологическая сущность, представляется здѣсь самодостаточностью чловѣка въ надеждѣ на себя, которая противорѣчитъ истинному смиренію и принципу

спасенія одной вѣрою, одной благодатью (*sola fide, sola gratia*).

Антиномія «тварности», антиномія обусловленности и безусловности, зависимости и свободы, величія и ничтожества чловѣка, который есть сразу «червь и богъ»; глубочайшее трагическое противорѣчіе въ его существѣ, здѣсь, въ этой теоріи, совсѣмъ не замѣчается (см. «Путь» № 49 «Образъ Божій въ существѣ чловѣка»). Трагическое противорѣчіе въ существѣ чловѣка, которое Паскаль выразилъ съ рѣдкой силой и глубиной, не выступаетъ на первый планъ. Но существуетъ еще и другая антиномія, которая лежитъ не въ существѣ чловѣка, но скорѣе въ **искаженіи** его существа — это **антиномія грѣха**, ибо грѣхъ есть антиномическое состояніе, состояніе живого противорѣчія. Эта послѣдняя антиномія тоже остается здѣсь незамѣченной.

И это тѣмъ болѣе удивительно, что величайшая заслуга протестантской и специально бартіанской теологіи состоитъ именно въ томъ, что она принципиально выясняетъ значеніе грѣха въ антропологіи. Сознаніе грѣховности составляетъ основное переживаніе и паѳосъ протестантскаго чловѣка. Если «міръ весь во злѣ лежитъ», то и чловѣкъ всецѣло лежитъ въ грѣхѣ. Онъ насквозь грѣшенъ. Нельзя сказать, что онъ отчасти грѣшенъ, отчасти безгрѣшенъ. Въ грѣхопаденіи не сохраняется никакой свѣтлой искры въ душѣ (Fünklerin Эккехарта). Образъ Божій всецѣло теряется. Таковъ неумолимый тезисъ послѣдовательнаго протестантизма. Можетъ ли мы его всецѣло отбросить? Это было бы не легко сдѣлать. Если существуютъ «разбойники» и грѣшники, въ которыхъ въ послѣднюю минуту на крестѣ можетъ вспыхнуть и возсіяетъ образъ Божій, то существуютъ и такіе «разбойники», которые до конца остаются насквозь разбойниками и преступниками; которые потеряли не только образъ Божій, но какъ бы и образъ чловѣческій, которые даже совсѣмъ не обладаютъ сознаніемъ грѣха и пребываютъ, если не въ спокойствіи совѣсти, то поистинѣ въ спокойствіи безсовѣстности, въ нѣкоторой «демонической эвдемоніи». Возможенъ ли однако такой предѣльный случай? Эту проблему поставилъ Достоевскій, и колебался въ своемъ отвѣтѣ: Раскольникову, несмотря на всѣ усилія его люциферіанской діалектики, въ сущности никогда не удалось достигнуть этого спокойствія безсовѣстности; напротивъ, Петръ Верховенскій постоянно пребываетъ въ состояніи веселаго цинизма, «демонической эвдемоніи»! Да, возможны такіе люди, говоритъ Достоевскій, но они въ сущности уже не люди, но скорѣе **ѣсы**. Такъ онъ и назвалъ свой романъ, столь же парадоксально и антиномично, какъ и Гоголь свои «Мертвыя души». Антиномія здѣсь выступаетъ ясно: это люди, которые

уже не суть люди; это души, которыя лишены души; «мертвая душа» есть въ сущности противорѣчіе.

Въ особенности теперь, въ нашъ вѣкъ, предъ лицомъ глубочайшей профанациі достоинства человѣка, мы со всѣхъ сторонъ окружены такими бѣсами и мертвыми душами. Можно ли, имѣя этотъ опытъ, всецѣло отрицать бартіанскій тезисъ? Нужно откровенно признать его правоту: въ послѣдней глубинѣ и безднѣ грѣха образъ Божій какъ бы исчезаетъ совершенно, никакой опытъ, ни внѣшній, ни внутренній не открываетъ намъ никакого слѣда богоподобія въ такомъ человѣкѣ. Въ своемъ сознаніи, во всей своей жизни, въ своемъ внѣшнемъ поведеніи, въ своей рѣчи, въ своемъ **эмпирическомъ характерѣ** человѣкъ во всякомъ случаѣ можетъ всецѣло потерять искру божественнаго свѣта, можетъ угасить въ себѣ образъ Божій. Протестантскій тезисъ можетъ быть доказанъ въ глубочайшемъ трагическомъ опытѣ, который отмѣчается довольно обычными словами: «у него нѣтъ совѣсти», «у него нѣтъ сердца, это даже не человѣкъ».

Этотъ тезисъ вѣренъ, и всетаки противоположное утверждение тоже должно быть признано вѣрнымъ и можетъ быть доказано: въ грѣхѣ и въ грѣшникѣ «образъ и подобіе» все-таки **всегда и неизбѣжно присутствуютъ**. Это можетъ быть показано съ двухъ различныхъ точекъ зрѣнія:

1) Грѣхъ и возможность грѣшить содержать въ себѣ и выражаютъ столько же «паденіе», какъ и «высоту» человѣка, ибо паденіе предполагаетъ высоту, которая опредѣляетъ всю силу паденія. Это великая честь для человѣка, если онъ признается грѣшникомъ: камень, растеніе, животное лишены этой чести, чести вмѣненія и отвѣтственности, ибо только человѣкъ есть **отвѣтственное** лицо. Грѣхъ есть не только этическое, но прежде всего религіозно-онтологическое понятіе: онъ выражаетъ особое онтологическое противопоставленіе человѣка и Бога. Грѣшить можно лишь предъ лицомъ Божиимъ и для этого нужно самому быть лицомъ. «Тебѣ Единому согрѣшихъ», говоритъ псаломъ. Богъ и человѣкъ здѣсь противостоятъ, какъ «я» и «Ты», какъ двѣ личности. Грѣхъ поэтому предполагаетъ богоподобіе человѣка и заключаетъ его въ себѣ, и притомъ онтологическое богоподобіе, ибо только богоподобное существо можетъ грѣшить, только личность, только свободная и разумная самость; только сынъ можетъ отречься отъ Отца, можетъ нарушить и разорвать союзъ и стать «блуднымъ сыномъ». Во всемъ этомъ непремѣнно сохраняется онтологическое родство. Свобода личности есть источникъ грѣха и вмѣстѣ съ тѣмъ выраженіе богоподобія. Безъ такой свободы Богъ одинъ былъ бы отвѣтственъ за все зло, но съ такой свободой и черезъ нее человѣкъ получаетъ честь отвѣтственности. Бо-

гоподобіе свободной личности есть условіе возможности грѣха и источникъ искушений: «будете какъ боги», и это искушеніе только потому дѣйствительно, что оно покоится на нѣкоторой правдѣ: «вы боги и сыны Всевышняго всѣ». Оно дѣйственно и для высшихъ духовъ, и для архангела, ибо онтологическое богоподобіе можетъ столько же вести къ добру, сколь искушать ко злу.

2) Въ грѣхѣ присутствуетъ однако всегда и другая сторона богоподобія. Зло, по своему существу, есть искаженіе и извращеніе іерархіи цѣнностей, іерархіи ступеней бытія*). Въ каждомъ извращеніи, однако, предполагается и содержится принципиальный порядокъ ступеней, точно такъ же, какъ во всякой деформации идеально предполагается правильная форма; а потому и во всякой несправедливости идеально содержится принципъ справедливости, *institia originalis et debita*. Безъ «врожденной», «естественной» справедливости человѣкъ никогда не могъ бы осуждать несправедливость, или раскаиваться въ ней — въ этомъ римско-католическая теологія сохраняетъ свою правоту*). Грѣхъ есть трещина, человѣкъ какъ бы разбитъ грѣхомъ (*gebrochener Mensch*), но онъ никогда не разбитъ настолько, чтобы не быть въ состояніи въ каждомъ осколкѣ своего существа узнать и угадать прообразъ цѣльности и цѣломудрія. Въ этомъ и состоитъ трагизмъ и противорѣчіе грѣха: образъ потеряннаго рая, потеряннаго богоподобія присутствуетъ и мучитъ непрерывно, ибо потерянное не есть уничтоженное. Если бы мы могли его всецѣло уничтожить, тогда трагическое противорѣчіе грѣха было бы аннулировано и «демоническая эвдемонія» была бы приобрѣтена. Весь споръ о потерѣ богоподобія не замѣчаетъ этой діалектики потери, лишенія, «стерезиса»: потерянное въ сущности всегда присутствуетъ. Нужно еще обратить вниманіе на то, что опытъ полного уничтоженія богоподобія, какъ онъ изслѣдованъ и изображенъ Достоевскимъ, имѣетъ въ сущности всегда въ виду лишь предѣльный случай сатанинскаго зла. Обычное, ежедневное, человѣческое, «слишкомъ человѣческое», зло есть грѣхъ по слабости: *Video meliora, probeque, deteriora sequor* — «вижу лучшее и одобряю, а слѣдую худшему» (Овидій), «доб-

6) Проблема зла въ своей полнотѣ здѣсь, конечно, не можетъ быть изслѣдована. Мы можемъ только указать, что принципъ зла есть извращеніе порядка: высшее служитъ низшему (напр., похоть, ложь), высшее погибаетъ въ низшемъ (напр., болѣзнь, смерть). Въ этомъ заключается правильная мысль въ августиновскомъ понятіи похоти. Не *libido* сама по себѣ дурна, но лишь фактъ извращения, тотъ фактъ, что высшія силы духа поставлены на службу низшихъ побужденій, что имѣетъ мѣсто и въ случаѣ лжи. Въ этомъ состоитъ противоположность всякой сублимации.

7) См., напр., Scheeben, *Dogmatik*, II Bd. 207—209.

раго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю» (Ап. Павелъ). Вотъ состояніе слабости: мы обладаемъ способностью желать добра, но не обладаемъ силою его выполнить: «желаніе добра есть во мнѣ, но, чтобы сдѣлать оное, того не нахожу». Прообразъ справедливости и праведности, такимъ образомъ, нормально присутствуетъ и сознается человѣкомъ, и переживается въ глубинѣ сердца, какъ нѣчто цѣнное и святое, «ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ» (Рим. 7). Но этотъ прообразъ слишкомъ слабъ и блѣденъ, чтобы преодолѣть образы фантазии, порожденные низшими инстинктами. Вотъ психоанализъ нормальнаго грѣховнаго сознанія, нормальной совѣсти грѣховнаго человѣка. Совѣсть существуетъ здѣсь въ формѣ отчетливаго **сознанія** грѣховности; но она можетъ присутствовать въ душѣ и въ другой формѣ, а именно въ формѣ **безсознательной** вины. Въ этомъ случаѣ вся сфера сознанія можетъ быть всецѣло заполнена грѣховными образами и пожеланіями и все-же священный прообразъ можетъ присутствовать еще въ безсознательномъ или въ сверхсознательномъ.

Но если мы перейдемъ отъ общечеловѣческаго состоянія грѣховности къ сатанинскому злу, то и здѣсь мы встрѣтимъ немолимую диалектику зла, какъ **извращенія**: въ мѣфистофельскомъ духѣ всегда неизбѣжно присутствуетъ идея праведности (*iustitia originalis et debita*), ибо иначе иронія, цинизмъ, безстыдство были бы невозможны. Безстыднымъ можетъ быть только такое существо, которое знаетъ, что такое стыдъ. Мѣфистофель хорошо знаетъ «Старика». Какъ иначе могъ бы онъ быть «духомъ противорѣчія»? Въ противорѣчій уже предполагается изначальное Слово (Логосъ), которому противорѣчатъ. Такимъ образомъ, мы стоимъ предъ настоящей антиноміей богоподобія:

1) **Тезисъ**: образъ и подобіе Божіе могутъ совершенно исчезать въ грѣхѣ.

2) **Антитезисъ**: образъ и подобіе Божіе никогда не могутъ исчезнуть, даже и въ величайшемъ грѣхѣ.

Таинственная глубина человѣческаго существа открывается въ этихъ двухъ антиноміяхъ: въ онтологической антиноміи тварности (см. «Образъ Божій въ существѣ человѣка»), и въ аксіологической **антиноміи грѣха**. Въ этой послѣдней антиноміи, которую мы здѣсь установили, намъ открывается противорѣчивая природа зла и грѣха, выражающая сущность извращенія. Слѣдуетъ замѣтить, что гораздо цѣннѣе и глубокомысленнѣе осознать трудность, быть можетъ, даже невозможность рѣшенія, нежели найти успокоеніе въ легкомъ, но иллюзорномъ логическомъ выходѣ изъ этого безвыходнаго трагизма.

Такое легкое рѣшеніе само собой напрашивается въ силу установленнаго различія «образа» и «подобія»: образъ самый искаженный и непохожій образъ есть все же отображеніе. Въ этомъ состоитъ указанное выше традиціонное рѣшеніе греческой патристики. Оно сохраняетъ свою цѣнность, но должно быть признано недостаточнымъ. Его цѣнность состоитъ уже въ томъ, что оно различаетъ онтологическій и, съ другой стороны, нормативный моментъ въ богоподобіи, равно какъ во всемъ отношеніи между Отцомъ и сыномъ, между Богомъ и человѣкомъ. При помощи такого различія и утверждается, что въ одномъ смыслѣ богоподобіе исчезаетъ, но въ другомъ смыслѣ оно сохраняется. Богоподобіе имѣетъ, такимъ образомъ, двоякій смыслъ, который выражается въ этомъ противопоставленіи образа и подобія (*eikan* и *omoiosis, imago et similitudo*)

Однако, старопротестантская и бартіанская теологія этого различія не дѣлаетъ. Для нея существуетъ только «подобіе», уподобленіе въ праведности, которая исчезаетъ; поэтому для нея въ сущности нѣтъ никакой антиноміи, т. к. тезисъ исчезновенія односторонне утверждается, тогда какъ антитезисъ сохраненія просто вычеркивается. Въ этомъ состоитъ діалектическое несовершенство этой теологіи, которая непремѣнно желаетъ называться «діалектической». Традиція греко-византійской теологіи всегда сохраняетъ, напротивъ, унаслѣдованную отъ Платона, подлинную діалектику. Кантіанское искусство чувствовать и открывать антиноміи предѣльныхъ понятій находить глубокую оцѣнку въ этой исконной традиціи истинной діалектики. Однако, мы ни въ какомъ случаѣ не хотѣли бы быть несправедливыми въ отношеніи бартіанскаго тезиса. Напротивъ, мы открыто признаемъ, что въ своемъ утвержденіи полного исчезновенія образа и подобія этотъ тезисъ вполнѣ правъ и его доказательства покоятся на твердомъ опытѣ и глубокомъ переживаніи. Это чувствовалъ уже Достоевскій, но онъ былъ достаточно діалектиченъ, чтобы осознать и удержать также и антитезисъ неуничтожимости. Римско-католическое рѣшеніе уже потому стоитъ ближе къ православному, что оно признаетъ тотъ фактъ, что богоподобіе въ извѣстномъ смыслѣ никогда не уничтожается, но въ другомъ смыслѣ можетъ исчезнуть: въ своей субстанціи человѣкъ есть всегда разумный духъ (*anima rationalis*), и потому всегда есть свободно-разумное, и въ силу этого богоподобное, существо; напротивъ, его этическое состояніе есть акциденція, есть свойство праведности (*justitia debita et originalis*), которое можетъ ему принадлежать, но можетъ и отсутствовать. Эта справедливость есть, конечно, извѣстное богоподобіе, ибо Богъ есть прообразъ спра-

ведливости, но оно есть нормативное, должное богоподобие: *justitia debita*. Въ этомъ уже заключается различіе онтологическаго и нормативнаго богоподобія, которое здѣсь выражено только въ иной терминологіи (субстанція и акциденція). Въ силу этого Беллармину было легко сохранить для этого противопоставленія греческую традицію, и терминологию «образа и подобія» (*imago et similitudo*).

Мы должны здѣсь, однако, отмѣтить, что было бы неправильно упрекнуть всю протестантскую теологію въ неспособности замѣтить и установить антиномію въ богоподобіи. Карль Шуманъ въ своей интересной статьѣ «*Imago Dei*» подробно показываетъ, что старопротестантская теологія **никогда не рѣшалась** послѣдовательно и до конца утверждать формулу полного уничтоженія образа Божія въ грѣхопадении, въ силу послѣдовательнаго отождествленія «образа» съ изначальной праведностью (*justitia originalis*). Поэтому всегда признавалось различіе двухъ значеній: «образъ Божій въ общемъ и въ специальномъ смыслѣ» (*imago divina generaliter et specialiter accepta*) причемъ въ первомъ смыслѣ онъ равнозначенъ съ разумнымъ духомъ (воля, и интеллектъ, и безсмертіе), во второмъ смыслѣ, однако, онъ означаетъ исконную праведность (*justitia originalis*). Въ первомъ смыслѣ богоподобіе не исчезаетъ и въ грѣхѣ, и лишь во второмъ смыслѣ оно можетъ исчезнуть. Эту идею Шуманъ прослѣживаетъ во всей протестантской теологіи. Мы видимъ здѣсь косвенное признаніе установленной нами антиноміи и ея греко-патристическаго рѣшенія. Діалектика грѣха отнюдь не чужда Шуману. Онъ усматриваетъ, что сознаніе грѣховности и раскаяніе невозможны безъ постоянного присутствія образа Божія въ человѣкѣ. Идея грѣха сама по себѣ содержитъ предположеніе иной возможности и иного безгрѣшнаго состоянія, содержитъ въ себѣ, такимъ образомъ, идею безгрѣшнаго человѣка въ его богоподобіи*).

Тотъ же ходъ идей, глубоко родственный православной діалектикѣ, мы находимъ у Эмиля Бруннера, котораго слѣдуетъ признать однимъ изъ величайшихъ протестантскихъ богослововъ современности. Онъ угадываетъ антиномію исчезающаго и не исчезающаго богоподобія и онъ рѣшаетъ ее посредствомъ различенія богоподобія въ **формальномъ** и **матеріальномъ** смыслѣ; причемъ формальное богоподобіе означаетъ у него способность человѣка быть субъектомъ и **отвѣтственнымъ** лицомъ; съ другой стороны, матеріальное богоподобіе означаетъ у него этическое качество праведности исконной и должной (*justitia*

8) *Imago Dei. Beiträge zur theol. Anthropologie. Gissen. 1932. S. 178—179.*

originalis et debita). Онъ говорить: «формально образъ совершенно неуязвимъ, — въ грѣшномъ и безгрѣшномъ состояніи чловѣкъ есть субъектъ и несетъ ютвѣтственность; но матеріально образъ вполне уничтожимъ, чловѣкъ грѣшенъ насквозь и до конца»⁹⁾). Это противопоставленіе формальнаго и матеріальнаго богоподобія вполне соответствуетъ греческому различію образа и подобія, какъ оно было сформулировано Іоанномъ Дамаскинымъ. Протестантское мышленіе находится здѣсь въ драматическомъ положеніи. Оно хочетъ удержать формулу (*Konkordienformel*) въ ея строгомъ бартіанскомъ пониманіи (*defectus seu privatio iustitiae seu imaginis Dei*) и оно не можетъ этого сдѣлать. Существуетъ, слѣдовательно, нѣкій обоснованный мотивъ, требующій діалектическаго углубленія протестантской теологіи въ области этой антропологической проблемы.

И все же мы должны признать, что рѣшеніе антиноміи при помощи двухъ различныхъ значеній богоподобія, при помощи образа и подобія (*imago et similitudo*), при помощи субстанции и акциденціи, формальнаго и матеріальнаго значенія образа — кажется намъ слишкомъ легкимъ и упрощеннымъ; легкое и упрощенное рѣшеніе антиноміи всегда подозрительно, ибо оно показываетъ, что настоящей антиноміи въ сущности и не было. Но споръ, который длится цѣлыми столѣтіями, доказываетъ существованіе глубокой, почти неразрѣшимой антиноміи. Почему упрощенное рѣшеніе посредствомъ потери «подобія» и сохраненія «образа» составляетъ недостаточно глубокое пониманіе антиноміи во всей ея таинственности? Это можетъ быть показано въ изслѣдованіи доказательствъ тезиса и антитезиса, которые были представлены. Въ самомъ дѣлѣ, протестантское утвержденіе потери богоподобія было нами признано въ качествѣ доказаннаго — и не только въ смыслѣ потери праведности, добродѣтели, «подобія», что, конечно, само собой разумѣется въ состояніи грѣховности, но оно было признано также и въ смыслѣ потери истиннаго образа, какъ онтологическаго богоподобія, въ смыслѣ потери бытія субъекта. Въ этомъ и состоитъ опытъ Достоевскаго, въ томъ трагизмѣ, что чловѣкъ можетъ совершенно уничтожить въ себѣ божественный образъ, что онъ можетъ какъ бы лишиться своего чловѣческаго я, перестать быть личностью и чловѣкомъ и превратиться въ не-чловѣческое существо. Въ этомъ предѣльномъ случаѣ слѣдуетъ признать, что богоподобіе исчезаетъ не отчасти и въ извѣстномъ смыслѣ, но во всѣхъ смыслахъ и всецѣло.

Но, если мы теперь обратимся къ доказательству антите-

9) Emil Brünner. *Natur und Gnade* Gnode. 1934. S. 10—11.

зиса, который всегда утверждался съ православной и католической стороны, то и здѣсь мы откроемъ не только принципиальное сохраненіе онтологическаго образа и бытія личности въ состояніи грѣха, что, конечно, само собой разумѣется и всѣмъ признается, но также, что всего страннѣе, парадоксальное сохраненіе «подобія» присутствіе идеи праведности въ самомъ существѣ грѣха. Такимъ образомъ нельзя сказать что въ антиноміи грѣха **нѣчто пропадаетъ** и **нѣчто сохраняется**; нѣтъ, все пропадаетъ и все сохраняется (образъ и подобіе вмѣстѣ). Они неразрывно связаны эти противоположности во всей ихъ судьбѣ, въ ихъ сохраненіи и въ ихъ уничтоженіи. Ихъ нельзя оторвать. Образъ и подобіе, правда, не образуютъ тождества, но являются **единствомъ противоположностей**. Образъ, икона, портретъ не индифферентенъ къ сходству и подобію. Правда, существуетъ непохожій образъ, но существуетъ и граница несходства, предѣлъ искаженій, при которомъ образъ пересталъ быть образомъ и икона перестаетъ быть божественной иконой. Она не индифферентна къ «подобію», ибо она содержитъ въ себѣ интенцію, стремленіе выразить оригиналь. Духовная личность не индифферентна къ правдѣ и справедливости, ибо духъ по своей сущности есть способность сужденія о правдѣ и неправдѣ, есть способность произносить сужденія о цѣнности. И это не абстрактная и безразличная возможность, но стремленіе, эрость справедливости, ибо правда и справедливость является для личности «естественной», тогда какъ неправда и несправедливость будутъ «противоестественны» и явятся извращеніемъ. Эта неразрывная связь образа и подобія уже содержится въ символѣ Бога Отца: онтологическое родство («мы родъ божественный») уже содержитъ въ себѣ тенденцію видѣть въ Отцѣ прообразъ и стремиться къ уподобленію. У русскаго богослова Несмѣлова это единство противоположностей выражено всего сильнѣе въ его понятіи личности. Личность есть всегда и сразу образъ и подобіе, ибо она всегда сразу онтологична и деонтологична, т. е. всегда есть **нѣчто** существующее и **вмѣстѣ съ тѣмъ** только долженствующее существовать. Мы **суть** личность и мы **вмѣстѣ съ тѣмъ** лишь **должны стать** личностью. Богъ одинъ является въ полномъ и абсолютномъ смыслѣ личностью, ибо сущность личности состоитъ въ томъ, что она является первоисточникомъ и конечной цѣлью всѣхъ своихъ актовъ. Но это можно утверждать только объ Абсолютномъ, поэтому мы являемся лишь образомъ и подобіемъ личности; являемся личностью, которая лишь отображаетъ истинную личность и все же должна быть признана тоже личностью.

Но именно въ силу того, что образъ и подобіе образуютъ неразрывное единство противоположностей, нельзя успокоиться на томъ, что онтологическій субъектъ остается и сохраня-

ется, а этический предикатъ праведности исчезаетъ. Утверждение, что онтологическій субъектъ, какъ образъ, всегда сохраняется неприкосновеннымъ, можетъ быть понято, какъ ложное утѣшеніе; это утѣшеніе Карлъ Бартъ хочетъ уничтожить и въ этомъ онъ до извѣстной степени правъ. Но онъ доказываетъ **слишкомъ много**, ибо полное уничтоженіе богоподобія влечетъ за собою демоническое спокойствіе, «демоническую эвдемонію», т. е. нѣчто противоположное тому, чего онъ хотѣлъ. Такое утѣшеніе и упокоеніе во грѣхѣ только тогда станетъ невозможнымъ, если противорѣчіе грѣха и антиномія богоподобія будетъ сохранена въ ея предварительной неразрѣшимости, ибо въ этомъ антиномическомъ состояніи и заключается именно безпокойство и мученіе.

Въ томъ утвержденіи, что праведность (*justitia*) существенна для образа (*imago*) и неразрывно съ нимъ связана именно и лежитъ относительная правда протестантизма, но онъ доказываетъ **слишкомъ много**: онъ утверждаетъ не только единство противоположностей, но ихъ **тождество**: *imago Dei seu justitia originalis*. Въ этомъ «или» (*seu*) именно и заключается глубочайшая ошибка, т. к. здѣсь есть противоположность въ самомъ богоподобіи — противоположность бытія и долженствованія, онтологическаго и аксіологическаго, «даннаго» и «заданнаго». Это сильнѣйшее противопоставленіе, какое только возможно, и оно съ достаточной силой выражено въ Библии въ отношеніи образа и подобія.

Углубиться въ неразрѣшимость этой антиноміи значитъ углубиться въ трагедію грѣха, въ таинственную сущность зла. Грѣхъ есть **воплощенное притоворѣчіе**; внутри грѣха противорѣчіе неустранимо, грѣхъ и зло не должны быть «логичными». Противорѣчіе грѣха не можетъ быть уничтожено диалектическимъ фокусомъ, ибо это означало бы устраненіе грѣха при помощи чистаго мышленія и силлогизма. Но здѣсь логическое рѣшеніе именно потому невозможно, что требуется **реальное искупленіе**. Мы, конечно, еще можемъ логически мыслить это противорѣчіе, т. е. по закону тождества, но именно тогда мы мыслимъ его, какъ нѣчто такое, что противорѣчитъ себѣ, ибо противорѣчіе есть противорѣчіе и грѣхъ есть грѣхъ. Невозможно и даже нечестиво думать, что противорѣчіе грѣха можетъ быть устранено идеально, т. е. чисто мысленной комбинаціей; но возможно и вполне правильно думать, что грѣхъ и его внутреннее противорѣчіе могутъ быть уничтожены реально. Реальное уничтоженіе грѣха есть единственное разрѣшеніе, но для этого необходимо **искупленіе** во всей его мистической глубинѣ и полнотѣ; ибо грѣхъ не можетъ быть легко и просто уничтоженъ самимъ человекомъ; не легко даже понять, что означаетъ **уничтоженіе грѣха**, т. к. бывшее не можетъ стать не

бывшимъ, и прощеніе не есть еще уничтоженіе. Здѣсь необходима мистерія искупленія, ибо искупленіе есть нѣчто большее, чѣмъ прощеніе, нѣчто большее, чѣмъ благодать помилованія, въ немъ заключается гораздо большая радость (*harris*) и блаженство, которыя могутъ быть реализованы только посредствомъ синергіи (со-дѣйствія) Бога и человѣка. Для рѣшенія антиноміи, такимъ образомъ, необходимо не болѣе не менѣе, какъ **само искупленіе**, ибо антиномія покоится на реальности грѣха, на томъ, что грѣхъ **есть реальное противорѣчіе**, волющенное противорѣчіе. Грѣхъ не есть простое логическое противорѣчіе, онъ есть реальное противодѣйствіе двухъ существъ въ словѣ и въ дѣлѣ (*Realrepugnantz*). Если человѣкъ въ грѣхѣ противорѣчитъ Богу и говоритъ Ему «нѣтъ», то и Богъ противорѣчитъ грѣшнику и говоритъ ему «нѣтъ». Ни одинъ изъ этихъ голосовъ не замолкаетъ и каждый противорѣчитъ другому. Если блудный сынъ «отрекается» отъ отца и говоритъ «у меня нѣтъ болѣе отца», то онъ, конечно, противорѣчитъ себѣ, ибо несомнѣнно имѣетъ отца, съ которымъ онтологически связанъ. Но эта логическая поправка не даетъ разрѣшенія трагическаго противорѣчія, а лишь его углубляетъ еще сильнѣе, ибо трагизмъ заключается здѣсь въ борьбѣ противорѣчивыхъ силъ: ненависти и любви, отталкиванія отъ отца и притяженія къ отцу, причемъ эта борьба никогда не прекращается. Слово и образъ Отца изначально и до конца присутствуютъ **въ насъ**, ибо Отецъ выражаетъ первоисточникъ и конечную цѣль нашего бытія. Поэтому онъ и побѣждаетъ, въ концѣ концовъ, и покоряетъ силою своего притяженія противодѣйствіе противоборствующихъ силъ. Таковъ смыслъ притчи о блудномъ сынѣ, но въ теченіе всего переходнаго періода, всего опыта жизни, въ своемъ странствіи и блужданіи блудный сынъ можетъ забыть слово Отца и потерять его образъ, ибо этотъ послѣдній **трансцендентенъ**, не принадлежитъ къ этому міру, въ этомъ мірѣ не можетъ быть найденъ и въ этомъ опытѣ не можетъ быть увидѣнъ.

Уже выше было упомянуто, что человѣкъ въ своемъ внѣшнемъ поведеніи, въ словахъ, сознаніи, въ образѣ жизни, въ своемъ **эмпирическомъ характерѣ** можетъ вполне утратить свое богоподобіе. Здѣсь и только здѣсь, въ этой сферѣ эмпирической реальности сохраняетъ всю свою правоту тезисъ уничтоженія, но существуетъ другая сфера, не эмпирической, но **трансцендентной реальности**, царство не отъ міра сего, царство существеннаго и непреходящаго, въ себѣ сущаго. Здѣсь, и только здѣсь сохраняется богоподобіе въ качествѣ образа и точно также въ качествѣ подобія, ибо они нераздѣльны. Здѣсь сохраняется свою правоту антитезисъ неразрушимости: человѣкъ, какъ **нуменальный характеръ** всегда богоподобенъ, но это богоподобіе остается трансцендентнымъ. И именно поэтому такая неви-

димая вещь, такая непознаваемая вещь въ себѣ можетъ оставаться совершенно незамѣтной и даже отрицаться. Но по существу, «въ сущности» зависимость отъ абсолютнаго всегда сохраняется, богоподобіе всегда присутствуетъ; въ сущности связь съ отцомъ всегда сохраняется, хотя «для меня» она можетъ быть уничтожена, если я отрекаюсь отъ отца. Существуютъ, такимъ образомъ, двѣ сферы, въ которыхъ лежатъ тезисъ и анти-тезисъ: во-первыхъ, эмпирическая реальность; во-вторыхъ, трансцендентное бытіе. На религіозномъ языкѣ: царство отъ міра сего и царство не отъ міра сего. Рѣшеніе антиноміи кажется легкимъ: въ эмпирической реальности, въ эмпирическомъ характерѣ богоподобіе вполне исчезаетъ — въ трансцендентной реальности, въ нуменальномъ характерѣ оно всегда сохраняется. Тезисъ правъ въ извѣстномъ смыслѣ; анти тезисъ въ другомъ смыслѣ. Однако, и на такомъ Кантіанскомъ рѣшеніи христіанское сознаніе не можетъ успокоиться. Потеря и сохраненіе въ одно и то же время становятся **мыслимыми**, но для сердца, для чувства такое состояніе непереносимо, дисгармонично и грѣховно.

Другое рѣшеніе въ духѣ орфической и индійской мистики представляется религіозно болѣе послѣдовательнымъ: эмпирическая реальность есть ничто иное, какъ **иллюзія**, явленіе, обманчивая реальность; только трансцендентная реальность есть истинное и вѣчное бытіе, поэтому прообразъ, психея, Атманъ можетъ не беспокоиться объ этой эмпирической реальности и пребывать въ своей неприкосновенной и ненарушимой трансцендентности. Такое успокоеніе также неприемлемо для христіанскаго сознанія, ибо эмпирическая реальность здѣсь не можетъ быть признана иллюзіей, потусторонній міръ въ отношеніи къ ней не индифферентенъ, отсюда идетъ преображеніе и спасеніе. Небо и земля одинаково реальны и Богъ долженъ стать «всяческая во всемъ». Въ такомъ же смыслѣ эмпирический характеръ человѣка цѣненъ и реаленъ съ христіанской точки зрѣнія, онъ есть выраженіе и воплощеніе потусторонней сущности человѣка и вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ быть искаженіемъ и извращеніемъ этой послѣдней. Антиномія выражаетъ **реальное противорѣчіе**, конфликтъ противоположныхъ силъ, реальное противорѣчіе двухъ царствъ. Этотъ конфликтъ разрѣшается для христіанства только посредствомъ побѣды трансцендентной реальности, побѣды существеннаго и вѣчнаго. Тезисъ и анти тезисъ не равноправны и не равнобѣжны: анти тезисъ перевѣшиваетъ и долженъ побѣдить. Трансцендентная реальность, царство не отъ міра сего должно покорить этотъ міръ и подчинить себѣ эмпирическую реальность. Царство Божіе должно царствовать во всемъ космосѣ, какъ и **образъ Божій долженъ властвовать во всемъ человѣкѣ**. Вотъ въ

чемъ состоитъ рѣшеніе антиноміи грѣха черезъ искупленіе и обоженіе. Христіанская вѣра и надежда покоятся на томъ, что извращеніе, нарушеніе порядка, и дисгармонія и грѣхъ переходящи и потому онтологически слабѣ нежели порядокъ и іерархія, гармонія силъ. Безпорядокъ и реальное противорѣчіе во злѣ не есть ничто, но лишь деградація бытія, хаотическій конфликтъ силъ, примѣромъ котораго можетъ служить болѣзнь и смерть.

Если мы теперь поставимъ вопросъ, гдѣ же находится трансцендентная сила образа и подобія и другая ей противодѣйствующая сила эмпирическаго характера, душевной и тѣлесной реальности въ человѣческомъ существѣ, то мы должны вернуться къ идеѣ потусторонней «самости» въ человѣкѣ (см. «Образъ Божій въ существѣ человѣка»). Самость, конечно, также трансцендентна въ отношеніи къ психическому, къ сознательному и безсознательному въ человѣкѣ, какъ она трансцендентна и въ отношеніи къ органическому и тѣлесному въ человѣкѣ. **Самость**, сверхсознательна и непостижима, какъ самъ Богъ, и все же она есть послѣднее единство, которое властвуетъ и объединяетъ всѣ ступени человѣческаго существа. Самость есть автократоръ (самодержецъ), подобно тому, какъ Богъ есть Пантократоръ (Вседержитель), поэтому сила сверхсознательной самости, таинственного острія личности есть стягивающая во едино и всеохватывающая сила, *vis unitiva*, которая связываетъ борющіяся противоположности и превращаетъ ихъ въ гармонію противоположностей. Это центроостремительная сила, которая постоянно борется съ центробѣжной силой и постоянно ее преодолеваетъ. Что же касается центробѣжной силы, то она означаетъ другую сферу, сферу эмпирической реальности, сферу душевно-тѣлеснаго человѣка, со всѣми конфликтами между тѣломъ и душою, между сознательнымъ и безсознательнымъ, между одержимостями души и ея здоровымъ содержаніемъ. Эти конфликты и извращенія, которые означаютъ состояніе грѣха, непрерывно преодолеваются трансцендентной самостью, дабы удержать единство и гармонію личности. Трансцендентная самость существуетъ вездѣ и нигдѣ въ эмпирической жизни человѣка, какъ и Богъ существуетъ вездѣ и нигдѣ въ мірѣ. Самость есть единство противоположностей (*coincidentia oppositorum*), одинаково человѣческая, какъ и божественная самость, поэтому обѣ трансцендируютъ этотъ міръ, обѣ «не отъ міра сего», возвышаются надъ этимъ міромъ, въ которомъ противоположности борются, возникаютъ и погибаютъ. Въ этомъ заключается богоподобіе человѣка. Но человѣкъ не можетъ преодолѣть реальныхъ противорѣчій, не уподобляясь совершенству божественной личности и не получая высшую силу отъ божественной самости, отъ Пантократора, какъ благодать и искупленіе.

Б. Вышеславцевъ.

ЗАВѢТЪ АПОСТОЛА ПАВЛА

(О ХРИСТѢ РАСПЯТОМЪ, О ЛЮБВИ

И О ДУХѢ АНТИХРИСТОВОМЪ).

Статья, предлагаемая вниманію читателей, есть шестая глава готовящейся къ печати книги: «Тайна святыхъ (введеніе въ апокалипсисъ)». Чтобы понять пророчество ап. Іоанна о судьбахъ міра необходимо созерцать сокровенную жизнь церкви Христовой. Эта жизнь раскрывается не черезъ видимыя событія церковной исторіи (смѣну іерарховъ и ихъ дѣйствій, ростъ различныхъ учреждений въ церкви, исторію ересей, развитіе богословія и пр.), а черезъ разсмотрѣніе различныхъ благодатныхъ состояній святыхъ (вѣрныхъ свидѣтелей Христа, избранныхъ Богомъ отъ утробы матери своей и имѣющихъ полную Духа Святаго), также черезъ познаніе отношенія къ нимъ начальниковъ церквей и всего церковнаго народа. Удаленіе или приближеніе ко Христу, церковь оживающая и мертвѣющая («ты носишь имя, будто живъ, но ты мертвъ» (Откр. 3, 1), ея огненное состояніе, ея теплота и ея холодъ, какъ бы отражаются въ обликъ святого, на его трудъ, чрезмѣрности его подвиговъ. Свѣтлая жизнь на міру или мрачный (по виду) уходъ въ пустыню; радостныя бесѣды съ ближними или глубокая, мучительная нѣмота — все это различныя состоянія благодати Духа Св., полезныя въ эту или иную эпоху. Въ оное время призывается къ вѣрному свидѣтельству Христову великій учитель церкви, а въ иное время только молодая дѣвушка, которая, улыбнувшись страдальческой и вмѣстѣ благодатной улыбкой, рано умираетъ. Ибо нечестіе въ церкви столь велико, что учитель Христовъ не можетъ быть принятъ. Но бываютъ въ церкви и еще болѣе страшныя времена, когда тѣ, кто должны были бы сіять на горѣ, медленно угасаютъ на больничной койкѣ, всѣми брошенные и презираемые за свою жалкую участь.

Ап. Павелъ въ немощности своей бѣдственной жизни былъ призванъ къ Христову свидѣтельству, когда необходимо стало «безуміе проповѣди» о Христѣ распятомъ (1 Коринф. 1, 21).

Ему первому также суждено было испытать на себѣ мрачную силу внутреннихъ тайныхъ враговъ церкви Христовой, которые подъ защитой своего необычайнаго благочестія и ревностѣйшаго исполненія большихъ и мельчайшихъ постановленій церковныхъ всѣхъ угнетаютъ духомъ своей иелюбовности.

Церковь огненная, гдѣ всѣ были исполнены ликованія о воскресшемъ и прославленномъ Христѣ, гдѣ никакое подобіе

тмы не могло омрачить радость о Духѣ Утѣшителѣ — кончилась*).

Для вѣрующихъ во Христа наступала иная жизнь, рождавшаяся какъ бы на крови первомученика Стефана, въ злостраданіяхъ великаго гоненія.

Апостоломъ этой церкви Господь избираетъ безпощаднаго разрушителя первоначальной церкви.

Савль, какъ нѣкій извергъ (его собственныя слова), вызывается Христомъ изъ горнила страданій, которыя онъ причинялъ другимъ. Бывшій гонитель отнынѣ самъ обреченъ во всю послѣдующую жизнь терпѣть неслыханныя муки. («Я покажу ему, сколько онъ долженъ пострадать за имя Мое», сказалъ Христосъ ученику Ананіи, изумившемуся, что Господь повелѣваетъ возложить руки на мучителя святыхъ (Д. А. 9, 10-16).

Попрежнему іудеи будутъ требовать чудесъ, но, вѣрный своей мученической долѣ, Ап. Павелъ скажетъ: «А мы проповѣдуемъ Христа распятаго (для іудеевъ соблазнъ)». «Слово о крестѣ для погибающихъ есть безуміе, а для спасаемыхъ сила Божія». (I коринф. 1, 18, 23).

Это новая сила въ церкви Христовой, изъ побѣдной (церковь Христа прославленнаго) становящейся церковью крестной (церковь Агнца — Христа распятаго).

Къ Агнцу — къ престолу Господа будутъ приходить отъ великой скорби.

Великая скорбь должна быть принята въ сердце вѣрными свидѣтелями Христа. Ей предстоитъ постепенно вытѣснить радость о Духѣ Утѣшителѣ — рѣдкую гостью въ церкви послѣапостольской.

Однако великая благодать остается у первоапостоловъ (произошло великое гоненіе и всѣ разсѣялись, **кромѣ апостоловъ**). И въ теченіе ихъ жизни на землѣ чудесный свѣтъ этой благодати озаряетъ всю церковь. Правда, апостолы уже не одно сердце и не одна душа со всѣми. Они странники, благовѣстители воскресшаго Христа. Они несутъ во весь міръ благу вѣсть — «Христосъ воскрес». И съ ними всегда свѣтъ, счастье, — какъ бы торжественный, пасхальный перезвонъ колоколовъ ихъ сопровождаетъ.

*) Въ предыдущихъ главахъ мы назвали церковью огненной то состояніе благодатной полноты Духа Святаго въ церкви («у множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа» и «великая благодать была на всѣхъ ихъ»), которое длилось отъ дня пятидесятницы (Д. А. 2) до времени, когда стали обижать еллинскихъ вдовицъ (Д. А. 6). Послѣ этого чернаго грѣха (вслѣдствіе «тайны беззаконія», проникшей въ церковь и ее омрачившей) совершилось убіеніе первомуч. Стефана и началось великое гоненіе на церковь въ Іерусалимѣ, когда «всѣ, кромѣ Апостоловъ, разсѣялись по разнымъ мѣстамъ Іудеи и Самаріи». (Д. А. 7 и 8).

«Но я самъ приду къ вамъ, пишетъ Ап. Іоаннъ, чтобы радость Ваша была бы совершенной».

Ихъ приходъ означаетъ необычайную близость Христа, любовь, расплавляющую въ божественномъ огнѣ всѣ сердца. Ихъ пребываніе недолго (даже сказано въ Ученіи XII Апостоловъ — одинъ, два дня). Но, уходя, они оставляютъ живую, восторженную надежду о скоромъ пришествіи Христа во славу — чувство блаженной, вѣчной жизни, забвенія всего земного.

Въ этомъ высоко благодатномъ состояніи (непрекращающемся экстазѣ — на нашемъ языкѣ) страданіе теряетъ свое ядовитое жало: его крестную муку, длительность, земную безысходность.

Апостолъ Петръ говоритъ о пользѣ страданій плотью, но тутъ же, какъ бы останавливая себя, восклицаетъ: «Впрочемъ, близокъ всему конецъ».

Апостолъ Іоаннъ, приглашая не любить міра и всего, что въ мірѣ, говоритъ: «Дѣти, послѣднее время».

Въ томъ свѣтѣ, который изливается черезъ Апостоловъ въ міръ, невозможно зародиться мысли о тысячелѣтіяхъ церкви, стенающей во грѣхахъ. А между тѣмъ это будущее церкви должно наступить.

И вотъ какъ бы иного рода благовѣстіе Ап. Павла.

Конечно, и онъ прежде всего говоритъ о воскресеніи Христа — ему принадлежитъ замѣчательное изрѣченіе: «Если Христосъ не воскресъ, то и вѣра ваша тщетна» (не имѣетъ никакого смысла). И онъ повѣряетъ тайну о грядущемъ Христѣ: «Не всѣ мы умремъ, но всѣ измѣнимся, вдругъ въ мгновеніе ока при послѣдней трубѣ, ибо вострубитъ и мертвые воскреснутъ нетлѣнными, а мы измѣнимся», — а въ другомъ мѣстѣ: «время уже коротко» — значить и онъ какъ бы утверждаетъ близость конца.

Но главное заключается въ характерѣ благодати данной Павлу.

Господь сказалъ ему: «Сила Моя совершается въ немощи».

И Ап. Павелъ говоритъ о себѣ: «когда я немощенъ, тогда силенъ». (II Коринф. 12, 9, 10).

Онъ проповѣдуетъ какъ бы черезъ муку свою, черезъ свои никогда непрекращающіяся страданія. Онъ всѣмъ своимъ существомъ вопіетъ о Христѣ распятомъ. Люди трезвѣютъ отъ его проповѣди. Проникаются чувствомъ необходимымъ для долгой мучительной жизни на землѣ — чувствомъ крестнаго труда.

Апостолъ будущихъ тяжкихъ временъ — во многомъ Павелъ непонятенъ своей эпохѣ. — «Въ писаніяхъ его есть нѣчто неудобовразумительное», — признается Ап. Петръ (II Петр. 3, 16).

И это правда, ибо, обращаясь къ современникамъ, обличая данное настоящее, Ап. Павелъ, руководимый Духомъ Святымъ, имѣеть въ виду отдаленнѣйшія времена церкви.

Быть можетъ его проповѣдь о законѣ и благодати во всемъ своемъ значеніи раскроется окончательно только въ наши дни.

И тогда снова съ потрясающей силой возстанетъ его слово: «вѣра спасаетъ, а не законъ» (т. е. спасаетъ живое указаніе Духа Св.).

«Для чего вернулись къ бѣднымъ вещественнымъ началамъ и поработили себя имъ!» (Галат. 4,9).

Какъ могли вы забыть, что не то, что установлено и будто бы освящено до конца временъ, а то, что угодно Духу Утѣшительно. Нѣтъ ничего въ установленіяхъ земныхъ, что не могло бы исчезнуть, подобно состоянію церкви великой благодати, и состоянію церкви временъ апостольскихъ (апостолы, пророки и учителя).

Теперь мы приступаемъ къ выясненію того, что въ ученіи Ап. Павла должно служить какъ бы компасомъ въ путяхъ церкви.

Когда послѣ своего чудеснаго обращенія на дорогѣ въ Дамаскъ Савлъ вернулся въ Іерусалимъ и молился въ храмѣ, снова увидѣлъ Христа, и Онъ сказалъ ему: «поспѣши и выйди скорѣе изъ Іерусалима, потому что здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства о Мнѣ. Иди, я пошлю тебя далеко къ язычникамъ». (Д. А. 22, 17, 21).

«Здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства о Мнѣ» — это становится роковымъ для Іерусалима не только для апостольства Павла, но и для самой истины.

Вѣдь нѣ отъ себя будетъ свидѣтельствовать Ап. Павелъ, а Духъ Святый будетъ говорить его устами.

Но свои — іудеи — христіане вездѣ начнутъ перечить ему, возмущать противъ него новообращенныхъ. И, что самое мучительное, стануть сравнивать съ нимъ первоапостоловъ и, если не совсѣмъ отвергать его проповѣдь, то умалять ее чрезвычайно.

Они будутъ говорить: «Павелъ не таковъ, какъ они. Онъ проповѣдуетъ нѣчто отъ себя».

И это не только «вкравшіеся лжебратія, скрытно приходящіе подсматриваютъ за свободой новообращенныхъ» (Галат. 2, 4), а и настоящіе братія.

Откуда же такое негодование?

Павелъ до конца уничтожалъ въ своей проповѣди священное начало іудейской религіозности. Онъ настойчиво предлагалъ вѣрующимъ вовсе отказаться отъ моисеевой обрядно-

сти и строго утверждалъ, что «дѣлами закона не оправдается никакая плоть». (Гал. 2, 16).

Причиной этого отрицательнаго отношенія ко всему законническому было то, что апостолъ видѣлъ и еще больше провидѣлъ въ будущемъ начинающееся омертвѣніе христіанства: вмѣсто того, чтобы руководствоваться въ жизни благодатью, — т. е. таинственнымъ голосомъ Духа Святаго, — христіане въ основу своихъ поступковъ кладутъ писанный законъ и закрѣпощенную въ формулы мораль*).

Это отношеніе Ап. Павла къ законничеству, столь излюбленному въ іудействѣ, и послужило причиной его великаго столкновенія съ іерусалимской церковью, откуда онъ вышелъ какъ бы побѣжденнымъ. Іудеи «побѣдили» его свидѣтельство о живомъ Христѣ.

Вотъ что сказалъ ему глава іерусалимской церкви св. Іаковъ и съ нимъ всѣ старѣйшины іерусалимскіе, когда въ послѣдній разъ Апостолъ пришелъ въ Іерусалимъ.

«Ты всѣхъ іудеевъ, живущихъ между язычниками, учишь отступленію отъ Моисея, говоря, чтобы они не обрѣзывали дѣтей своихъ и не поступали по обычаю.

А посмотри кругомъ — видишь, братъ, сколько тысячъ увѣровавшихъ іудеевъ и всѣ они ревнители закона».

Если бы глава іерусалимской церкви и старѣйшины-пресвитеры вѣрили, что Ап. Павелъ говоритъ и учитъ не отъ себя, а Духъ Утѣшитель передаетъ черезъ него волю Главы церкви Христа, если бы они прониклись словами Ап. Павла: «Я избранъ не человѣками и не черезъ человѣковъ, но Іисусомъ Христомъ, и Евангеліе, которое я благовѣствовалъ не есть человѣческое, ибо я принялъ его и научился не отъ человѣка, но черезъ откровеніе Іисуса Христа*»), — то они бы должны были свидѣтельствовать передъ своей паствой истину ученія избраннаго сосуда Христова, возвѣщающаго «имя Мое передъ народами и царями и сынами израилевыми».

*) Черезъ тысячу лѣтъ св. Симеонъ Новый Богословъ свидѣтельствуеъ объ омертвѣніи такъ: «сокровенное отъ начала міра таинство христіанства состоитъ въ стяжаніи благодати Божіей. Наибольшая часть изъ крещеныхъ, именующихся христіанами, не знаетъ этого таинства христіанства». (Слова пр. Симеона, I, 313). А еще черезъ 800 лѣтъ св. Серафимъ Саровскій говоритъ болѣе страшно: «Духъ Божій раскрылъ мнѣ, что вы (Мотовиловъ) въ ребячествѣ вашемъ усердно желали знать въ чемъ состоитъ цѣль жизни нашей христіанской и у многихъ великихъ духовныхъ особъ о томъ неоднократно спрашивали. Но никто не сказалъ вамъ о томъ». (Начало бесѣды съ Мотовиловымъ).

*) Галат. I; I, 11, 12. Въ это время данное посланіе Ап. Павла было извѣстно всѣмъ церквамъ. И дѣла Ап. Павла (множество церквей, основанныхъ имъ въ Греціи, Азіи, на островахъ) говорили о томъ, что Христосъ всегда съ нимъ.

Однако они поступаютъ совершенно обратнo: въ угоду ревнителямъ закона они предлагаютъ Ап. Павлу:

— Сдѣлай, что мы скажемъ тебѣ: есть у насъ четыре чело-
вѣка, имѣющіе на себѣ обѣтъ. Взявъ ихъ, очистишь съ ни-
ми и возьми на себя издержки на жертву за нихъ, — и узна-
ютъ всѣ, что слышанное ими о тебѣ несправедливо, но что и
самъ ты продолжаешь соблюдать законъ».

Павелъ послушался ихъ совѣта.

Какъ онъ могъ поступить вопреки своей проповѣди? Какъ
могъ итти онъ противъ Духа Святаго, проповѣдывавшаго его
устами?

Но, какъ мы уже говорили и будемъ много разъ повторять,
святые не дѣйствуютъ самочинно. Имѣющіе полноту Духа Свя-
таго слышатъ голосъ Господа и поступаютъ сообразно Его волѣ.

Тогда, что же? Самъ Духъ Святый отказывается отъ Своей
проповѣди?

Да, отказывается: въ данномъ мѣстѣ *).

Здѣсь въ Іерусалимѣ сама жизнь воплощаетъ пророчество
Христа, слышанное Ап. Павломъ отъ Господа 20 лѣтъ назадъ
въ іерусалимскомъ храмѣ: «Здѣсь твоего свидѣтельства обо
Мнѣ не примутъ» (т. е. не примутъ отъ тебя того особаго въ
христіанскомъ ученіи, что ты будешь проповѣдывать име-
немъ Моимъ).

Вотъ и объясненіе кажущагося противорѣчія: Ап. Павелъ
шелъ въ Іерусалимъ, одновременно и по влеченію Духа Свя-
таго, (какъ свидѣлствовалъ онъ самъ о себѣ. Д. А. 20, 22)
и вопреки Духу, говорившему ему вездѣ по пути черезъ про-
роковъ и учениковъ: не ходи въ Іерусалимъ («они по вну-
шенію Духа говорили Павлу, чтобы онъ не ходилъ въ Іеруса-
лимъ» (Д. А. 21, 4)).

Но онъ шелъ не для того, чтобы возвѣщать истину (т. е.
совершать дѣло свое — апостольское), а, напротивъ, чтобы
дать возможность — какъ страшно раскрывается здѣсь домо-
стоительство Божіе — сынамъ противленія обнаружить себя
до конца (ничего не бываетъ тайнаго, чтобы не стало въ свое
время явнымъ).

Апостоль Христовъ, какъ овца, влекомъ былъ на закла-
ніе... По слову пророка Агава Ап. Павлу: тебя свяжутъ іудеи
въ Іерусалимѣ и предадутъ въ руки язычниковъ (свяжутъ —

*) Кое-кому, быть можетъ, придетъ мысль, что ап. Павелъ дѣй-
ствовалъ здѣсь по своему всегдашнему методу «для всѣхъ я сдѣ-
лалъ все, чтобы спасти, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыхъ» (1 Ко-
ринф. 9, 22)? Нѣтъ, здѣсь невозможно было спасать. Здѣсь были сыны
противленія, которымъ хотѣлось только, чтобы все было по ихъ
волѣ.

можно понимать духовно — заграждать уста для проповѣди повелѣній Христа).

И вотъ свершилось: христіане, вмѣсто того, чтобы исполнять волю Господа, заставили избранника Божія, возмѣщающаго всѣмъ (и народу израильскому) эту волю, дѣлать противоположное ей.

Тогда Господь, дабы не стать Его свидѣтель вѣрный до конца нарушителемъ своей проповѣди — велѣній Христа, попустилъ асійскимъ іудеямъ прервать навязанное Павлу очищеніе.

«Еще не окончились дни очищенія, какъ асійскіе іудеи увидѣли Павла въ храмѣ, подняли крикъ, возмутили весь городъ и наложилъ на него руки» (Д. А. 21, 27).

Римляне увели въ узакъ Ап. Павла навсегда изъ Іерусалима. Іудео-христіанство обречено было на исчезновеніе.

Какъ бы въ доказательство, что миссія Ап. Павла среди народа израильскаго окончена и пророчество Христа объ Іерусалимѣ свершилось — это пророчество Ап. Павелъ впервые припоминаетъ («Дѣянія» 22, 17-23), именно, какъ послѣднее свое слово къ еврейскому народу: когда тысяченачальникъ, римскій позволилъ Павлу говорить къ іудеямъ — то Ап. Павелъ разсказалъ народу о себѣ, о своемъ видѣніи на пути въ Дамаскъ, и всѣ слушали его въ глубокой тишинѣ — но когда онъ произнесъ слово Христа, являвшагося ему въ Іерусалимскомъ храмѣ: «здѣсь не примутъ твоего свидѣтельства обо Мнѣ, иди, Я пошлю тебя далеко къ язычникамъ». До этого слушали его жители Іерусалима: но за симъ подняли крикъ, говоря: истреби отъ земли такого: ибо ему не должно жить. Кричали, метали одежды и бросали пыль въ воздухъ».

И этимъ соглашались съ пророчествомъ Христа о нихъ.

Въ исторіи Ап. Павла съ іерусалимскою церковью обнаруживается и остается навсегда живой и грозной опасностью для церкви Христовой.

Духъ Святый — Господь — никому не навязываетъ свою волю. Онъ предлагаетъ ее, если можно выразиться на свѣтскомъ языкѣ, съ необычайной деликатностью, нѣжностью, какъ отдѣльнымъ людямъ, такъ и всей церкви.

Голосъ избранниковъ Божіихъ, черезъ которыхъ Господь предупреждаетъ церковь, указывая на уклоненіе отъ Божьяго пути необходимо слышать, однако разрѣшается (долготерпѣніе Божіе) и пренебречь имъ.

Чтобы не нарушить чинопочинія, не быть соблазномъ для малыхъ сихъ, избранники Божіи въ Церкви слѣдуютъ путемъ святого послушанія.

Съ любовью и какъ бы въ тишинѣ (т. е. въ противополо-

ложность часто суетливой дѣятельности современныхъ имъ управителей церкви — начальствующихъ іерарховъ) они проповѣдуютъ волю Божию всегда на языкѣ, который всѣмъ слышенъ и понятенъ.

Но они замолкаютъ, если ихъ не хотятъ услышать и покориться Духу Святому. И безмолвно, мучаясь въ сердцѣ, продолжаютъ пребывать въ святомъ послушаніи (т. е. въ любви).

Это святое послушаніе («Онъ былъ послушенъ до смерти, смерти крестной») покупается дорогой цѣной для церкви; снова (въ лицѣ братьевъ Моихъ меньшихъ) распинается Христосъ.

Между вѣрными свидѣтелями Христа и начальствующими въ церкви съ соблазненной паствой разверзается тайная пропасть, которая постепенно растетъ.

Непокорнымъ кажется, что церковь продолжаетъ преуспѣвать, что Господь благоволитъ къ ней, а она мертвѣетъ, лишенная гласа святыхъ.

Жизнь въ церкви теплится въ немногихъ душахъ, которыхъ нигдѣ не видно и не слышно (какъ бы загнанныхъ въ подполье — пустыню).

Тогда копится гнѣвъ на день гнѣва. И снова наступитъ великое гоненіе и раздробитъ церковь.

Она соберется, но уже въ новомъ устройствѣ.

Кромѣ отягощенія совѣсти явными грѣхами, что еще препятствуетъ начальствующимъ въ церкви и, вообще, христіанамъ слышать таинственный толосъ Духа Святаго и принимать отъ святыхъ живое Христово свидѣтельство? — минимая праведность.

Въ этомъ и сказывается глубочайшее значеніе проповѣди Павла для церкви всѣхъ временъ.

Когда онъ удѣлялъ такъ много вниманія исполнителямъ закона, столь негодовалъ на соблюдающихъ обрядъ Моисея, то разумѣлъ не самые обряды (которыхъ исполненіе невинно), а духъ ревнителей закона.

Духъ ревнителей закона — вотъ гдѣ скрывается несчастье для церкви Христовой.

И теперь, такъ же какъ прежде, уставы, каноны, современные установленія церкви (иногда тысячелѣтной древности: чѣмъ древнѣе, тѣмъ кажется значительнѣе) становятся священными, незлыблемыми хранителями вѣры. Возможность ихъ перемѣны (по предложенію Духа Святаго черезъ избранниковъ Божіихъ), представляется ревнителямъ не только святотатствомъ, но и отмѣной религіи.

Малѣйшій намекъ на измѣненіе существующаго порядка поднимаетъ въ нихъ цѣлую бурю противленія, что во всѣ вре-

мена становилось препятствіемъ для истины, т. е. для живого Бога.

Сердце христіанина устрояется такъ, что Христосъ занимаетъ въ немъ не только первое мѣсто, но Имъ чрезвычайно умалается остальное: все неважно, все мелко, все ничтожно, кромѣ вѣры въ живого Христа.

Оттого Ап. Павелъ и посвящаетъ цѣлую главу значенію любви, оттого онъ и перечисляетъ все какъ бы самое высшее въ человѣкѣ (способность говорить ангельскимъ языкомъ; даръ пророчества; вѣру, передвигающую горы; всѣ тайны; всякое познаніе; способность раздать все имѣніе) и прибавляетъ, но, если нѣтъ любви, — то все это ничто.

Облечясь во Христа — это значитъ любить людей, а не учрежденія.

Ревность къ закону (уставу, канону, данному церковному устройству) часто соединяется съ жестокостью, съ неравнодушиемъ сердца — съ любовью къ вещи, а не къ людямъ.

Надлежитъ подчиняться канонамъ, исполнять уставъ, принимать установленіе церковное, — но какъ... второстепеннѣйшее (сегодня есть, а завтра можетъ быть совсѣмъ иначе), какъ Богу угодно.

Сердце должно быть свободно, не поработено «вещественными началами» земного устройства (хотя бы и церковнаго): ничто изъ этого не перейдетъ въ жизнь вѣчную, а только душа любящая.

Ревнителямъ закона, обыкновенно, принадлежитъ первое мѣсто въ церкви. Даже, не будучи начальниками, они пользуются чрезвычайно большимъ авторитетомъ.

Причина этому слѣдующая. Массы вѣрующаго народа обременены тяжелой заботой о пропитаніи, у нихъ мало времени для всего церковнаго. Болѣя сердцемъ о своемъ недугѣ, они съ радостью взираютъ на тѣхъ, кто исполняетъ весь законъ. Съ глубокимъ сочувствіемъ и почтительностью относится благочестивый людъ къ исполнителямъ.

Но здѣсь происходитъ нѣкій незамѣтный, но очень важный по своимъ духовнымъ послѣдствіямъ, отборъ. Дѣло въ томъ, что кроткіе и любящіе никогда не придаютъ значенія своему благочестію. Они скрываютъ свой трудъ и остаются незамѣтными.

Почетъ достается тѣмъ ревнителямъ закона, которые строго слѣдятъ не только за собой, но и за другими: все ли, и правильно ли — исполнено? Такіе всегда на виду.

И свой почетъ они стараются использовать, какъ орудіе преслѣдованія не вполне покорныхъ ихъ авторитету. Въ цер-

кви распространяется гнѣтъ. Ревнителѣй не только уважаютъ, но и боятся.

Къ чему это приводитъ, съ необычайной яркостью рассказываетъ Ап. Павелъ.

«Въ Антиохіи до прибытія нѣкоторыхъ отъ Іакова (т. е. ревнителѣй закона — христіанъ іудеевъ изъ Іерусалима) Ап. Петръ былъ вмѣстѣ съ язычниками, а когда тѣ пришли, стали таиться и устраниваться, опасаясь обрѣзанныхъ».

Это произвело такое впечатлѣніе на всѣхъ іудеевъ, что и они «начали лицемѣрить, такъ что даже Варнава (апостольски сопутствовавшій Павлу въ его путешествіи среди языческихъ народовъ) былъ увлеченъ ихъ лицемѣріемъ».

Лицемѣріе угашаетъ любовь.

Надобно представить себѣ всю ужасную серьезность положенія. Ап. Петръ — не тотъ немощный, кто отрекся на дворѣ первосвященника отъ Христа, а тотъ, кто облеченъ былъ во всю полноту Духа Святаго, — Петръ, который тѣнью своей совершалъ исцѣленія, — кто являлся передъ всѣми, какъ огненный избранникъ Христа, и вѣдь это онъ утверждалъ на соборѣ, что сердцеѣдецъ Богъ не положилъ никакого различія между нами и язычниками.

И вотъ теперь, опасаясь обрѣзанныхъ, Петръ обидѣлъ своихъ братьевъ христіанъ изъ язычниковъ, т. е. пренебрегъ любовью въ самомъ центрѣ церкви и научилъ этому другихъ.

Какъ могъ допустить Духъ Святой это поруганіе дѣла Христова? Онъ и не допустилъ. Апостолъ Павелъ сказалъ при всѣхъ Ап. Петру: зачѣмъ язычниковъ принуждаешь жить по іудейски, когда самъ живешь по язычески? (обнаружилъ правду и вернулъ любовь).

Чѣмъ объяснить поведеніе Петра? Петръ былъ смиренный, очень благочестивый и сердцемъ простой человѣкъ. Эти качества (высшаго порядка въ человѣкѣ) не преобразуетъ Духъ Святой. Отъ юности Петръ привыкъ благоговѣть и преклоняться передъ людьми знающими и исполняющими весь законъ. И тѣмъ болѣе благоговѣлъ и любилъ ихъ въ простотѣ сердца, что самъ, обремененный тяжелымъ трудомъ, не твердо зналъ законъ и не могъ хорошо его исполнять.

Хотя Духъ Святой теперь открылъ ему великую истину, что нѣтъ различія между іудеями и язычниками — и Петръ былъ и пилъ съ ними, — все таки, когда пришли исполнители закона, не въ состояніи былъ преодолѣть своей дѣтской робости передъ людьми, столь уважаемыми.

Въ этомъ особенность ревнителѣй, что любовь и благоговѣніе къ себѣ они превращаютъ въ мнимый страхъ передъ Богомъ и обманываютъ своихъ почитателей.

Питаясь гордостью, они являются излюблѣннѣйшими дѣт-

ми люцифера и несравненными проводниками его духа. Великолепные тасители любви въ самомъ центрѣ церкви.

Простые сердцемъ всегда становятся жертвами законниковъ.

Для изобличенія ревнителей необходимъ былъ человекъ изъ ихъ среды, прошедшій черезъ всѣ изгибы пути законничества — фарисей, сынъ фарисея — Ап. Павелъ. Онъ и вскрылъ тонкость ихъ лжи. Доказалъ, что духъ ревнителей есть страшнѣйшая язва христіанства.

Что это именно такъ, вспомнимъ жизнь Спасителя. Господь никогда не гнушался даже послѣднимъ грѣшникомъ и находилъ для него милостивыя слова — значить принималъ его въ свое сердце. Но для книжниковъ и фарисеевъ этихъ словъ у Него не было: гробы разукрашенные, а внутри гниль.

И слѣдуя Христу, Ап. Павелъ ко всѣмъ любовенъ (даже грозя дѣтямъ своимъ духовнымъ, просить у нихъ прошенія). Онъ учитъ: «будьте братолюбивы другъ къ другу съ нѣжно-стью, въ почтительности другъ друга предупреждайте» (Римл. 11, 10). Но лишь только рѣчь заходить о ревнителяхъ закона тонъ его рѣзко мѣняется. Здѣсь необходимо обличеніе, чтобы каждый зналъ, съ кѣмъ нѣ имѣетъ дѣло, и проповѣдникъ любви восклицаетъ: «Берегитесь псовъ, берегитесь злыхъ дѣлателей, берегитесь обрѣзанія». (Филип. 3, 2).

Напрасно думать, что обрѣзанные исчезли вмѣстѣ съ іудео-христіанствомъ. О нѣтъ, это понятіе становится символомъ. На протяженіи міровой исторіи церкви обрѣзанные являются подъ самыми разнообразными хитрѣйшими личинами.

Чтобы показать зло, которое они совершали и совершаютъ, необходимо было бы рассказать безъ пропусковъ исторію жизни христіанскихъ народовъ и на каждомъ шагу указывать опустошенія любви, которыя они производятъ.

Признакъ ихъ духа, по которому тотчасъ они становятся видимыми: отсутствіе любви (дѣйствія наперекоръ заповѣди Христа: «новую заповѣдь даю вамъ: да любите другъ друга»).

Благовѣстствующій Христа, любить людей (свѣтитя Духомъ Святымъ). Для ревнителей человекъ безразличенъ, для нихъ все въ мертвой буквѣ. Живые люди (драгоценность Божія — души) есть только матеріалъ для исполненія буквы. Они всегда презираютъ, гонятъ, ненавидятъ человека ради бѣдныхъ вещественныхъ началъ.

Ап. Павелъ*) такъ опредѣляетъ антихристовъ духъ въ

*) Здѣсь содержится только намекъ на разрѣшеніе мучительнѣйшаго недоумѣнія объ антихристѣ въ церкви. Подробный анализъ дается въ 9-ой главѣ книги.

церкви: «противящійся и превозносящійся выше всего называемаго Богомъ или святынею, такъ что въ храмъ Божиємъ сядеть онъ, какъ Богъ, выдавая себя за Бога» (II Тесал. 2, 4).

Кто больше всѣхъ превозносится? — тотъ, кто увѣренъ въ своей праведности: «я исполняю весь законъ и потому блюду чистоту церкви».

Этотъ грѣхъ имѣетъ роковое свойство: въ немъ невозможно покаяться: «въ чемъ же каяться, если я исполняю всѣ предписанія?». Зло, причиняемое имъ, дѣйствуетъ на всемъ протяженіи существованія церкви на землѣ, какъ разъѣдающая тѣло церкви, тайная язва. Про свое время Павелъ утверждаетъ: «тайна беззаконія уже въ дѣйствіи».

Это свидѣтельство въ корнѣ подрываетъ наивное мнѣніе, что антихристъ какое то опредѣленное историческое лицо, имѣющее явиться нѣтъ, это духъ цѣлой категоріи людей, дѣйствующихъ на всемъ протяженіи церковной исторіи. Онъ будетъ обнаруженъ только Самимъ Христомъ, Который «истребитъ его явленіемъ пришествія своего».

Тоже подтверждаетъ и апокалипсисъ. Въ «Откровеніи Св. Іоанна» тѣ, кто остаются до послѣдняго момента (послѣ всѣхъ призывовъ къ покаянію — грозныхъ, какъ разрушеніе великаго города и милостивыхъ, какъ прославленіе церкви), — все-таки неразстворимымъ зерномъ противленія Христу названы Гога и Магога (число ихъ, какъ песокъ морской). Они будутъ уничтожены огнемъ съ неба. (Откр. 20, 7, 8).

Св. Андрей Кесар. въ своемъ толкованіи на апокалипсисъ говоритъ, что Гога и Магога слова еврейскія и значатъ: собраніе и превозношеніе (иначе собраніе превозносящихся).

Петръ Ивановъ.

ГЕОРГЪ ЗИММЕЛЬ, КАКЪ ФИЛОСОФЪ ЖИЗНИ И КУЛЬТУРЫ

Въ центрѣ философскаго мышленія Зиммеля первоначально стоялъ лишь міръ человѣческій: проблемы исторіи и соціологіи. Міръ же космическій и чисто метафизическіе вопросы мало занимали его мысль. Лишь сравнительно поздно включилъ онъ и эти «послѣднія» философскія проблемы въ свои изслѣдованія, да и то, поскольку онъ являлись опредѣленнымъ выраженіемъ духовной жизни человѣка.

Этотъ поворотъ явственно выразился въ его «Метафизикѣ Жизни»*) которая является какъ бы заключительнымъ аккордомъ его философской мысли и въ то же время служитъ основой для его позднѣйшей философіи культуры гдѣ «жизнь» (въ отличіе отъ перваго періода) толкуется уже не какъ органическое явленіе, не какъ фізіологическій процессъ, а какъ жизнь духовная, представляющая, въ свою очередь, лишь послѣднюю вершину жизни органической. Своеобразно видоизмѣняя Бергсонизмъ и сходясь съ нимъ въ важнѣйшихъ пунктахъ, Зиммель примѣняетъ принципъ «творческой эволюціи» и къ жизни духовной, но онъ пользуется виталистической картиной міра лишь въ цѣляхъ подведенія прочнаго фундамента подъ жизнь духовную. Монистъ, подобно Бергсону, онъ усматриваетъ въ жизни духовной и въ жизни органической лишь двѣ формы раскрытія жизни вселенской. Но въ отличіе отъ Бергсона, Зиммель стремится углубить познаніе духовной жизни до ея метафизики. Вотъ почему, проблемы, стоящія въ центрѣ философскаго интереса Бергсона, являются для Зиммеля лишь предпосылками его философскаго изслѣдованія.

Исходя изъ этихъ соображеній общаго характера, Зиммель и строить свою философію культуры.

Согласно концепціи Зиммеля, какъ только жизнь выходитъ за грани міра «витальнаго» и подымается до ступени жизни духовной, точнѣе культурно-духовной, то въ самыхъ нѣдрахъ ея об-

наруживается глубокое и трагическое внутреннее противорѣчіе, печатью котораго, какъ мы увидимъ ниже, отмѣчена вся культурная эволюція.

Культура имѣется налицо, когда творческое движеніе жизни породило опредѣленные образованія, въ которыхъ жизнь нашла свое временное выраженіе, формы своего воплощенія. Такими формами, въ которыхъ отливается творческая жизнь, являются, напримѣръ, социальныя законодательства, художественныя произведенія, религія, научныя дисциплины и т. д. Но этимъ продуктамъ жизненнаго процесса, точнѣе, культурнымъ образованіямъ, присуща своеобразная черта, что, разъ возникши, они какъ бы «застываютъ» и, такимъ образомъ, идутъ въ разрѣзъ съ неустаннымъ и безпокойнымъ ритмомъ вѣчно творческой и вѣчно плодотворной жизни, съ ея приливами и отливами, съ ея вѣчнымъ обновленіемъ. Этимъ культурнымъ образованіямъ присуща, въ свою очередь, собственная внутренняя логика и закономерность. Они обладаютъ, до извѣстной степени, самодовлѣющимъ значеніемъ и нѣкоторой способностью къ сопротивленію по отношенію къ той духовно-жизненной динамикѣ, которая ихъ породила. Быть можетъ, первоначально, въ моментъ своего возникновенія, они и соотвѣтствуютъ жизни, но, по мѣрѣ ея дальнѣйшаго развитія, они постепенно становятся съ ней въ явную оппозицію, и тогда породившая ихъ жизнь, сбрасываетъ ихъ съ себя какъ омертвѣвшую оболочку.

Этимъ и объясняется постоянная смѣна культурныхъ формъ, которой наполнена исторія. Обычно историко-эмпирическое разсмотрѣніе пытается найти для cadaго даннаго случая конкретныя причины этой смѣны. Если же болѣе глубоко вникнуть въ этотъ процессъ смѣны культурныхъ формъ, то онъ представляется въ слѣдующемъ видѣ: жизнь, благодаря присущему ей характеру неустаннаго развитія, постоянно борется противъ своихъ же собственныхъ какъ бы застывшихъ порожденій (культурныхъ формъ), которыя отстаютъ отъ нея въ темпѣ. Но такъ какъ жизнь не можетъ выжиться вовнѣ иначе, чѣмъ въ какихъ-либо формахъ, то этотъ процессъ обнаруживается, какъ вытѣсненіе старой формы — новой. Такимъ образомъ, безпрестанная смѣна культурныхъ содержаній обусловлена, съ одной стороны, безконечной плодотворностью жизни, а съ другой, — заложеннымъ въ ней глубокимъ противорѣчіемъ между ея вѣчной текучестью и измѣнчивостью и самодовлѣющимъ характеромъ ея застывшихъ формъ, въ которыхъ она себя изживаетъ.

Этотъ характеръ историческаго культурнаго процесса былъ раньше всего установленъ въ области хозяйственнаго развитія. Но онъ сказывается и во всѣхъ другихъ областяхъ культурной жизни: повсюду пульсація жизни стоитъ въ непримиримой оп-

позиціи къ ея застывшимъ формамъ, претендующимъ на само-довольствующее значеніе.

Когда же само понятіе жизни становится господствующимъ, своего рода идеальнымъ центромъ для данной эпохи, то очерченный выше конфликтъ приводитъ ее къ трагической безысходности, ибо здѣсь жизнь ощущаетъ уже всякую форму, какъ таковую, какъ нѣчто насильно ей навязанное и жаждетъ уничтожить не только данную форму, но форму вообще и поставить на ея мѣсто самое себя во всей своей непосредственности и измѣнчивости... И вотъ какъ разъ теперь мы переживаемъ, по убѣжденію Зиммеля, новую фазу этой старой борьбы, которая не является уже борьбой лишь новой запечатлѣнной жизнью формы противъ омертвѣвшей старой. **Нынѣ принципъ жизни борется противъ формы, какъ таковой, т. е. противъ самаго принципа формы.**

Вотъ почему уже въ теченіе почти нѣсколькихъ десяти-лѣтій мы лишены всякой руководящей культурной идеи, какъ это имѣло мѣсто, напримѣръ, въ средніе вѣка, въ эпоху Ренессанса и Просвѣщенія. Современный образованный человѣкъ, весьма затруднился бы таковую отмѣтить. И дѣйствительно, нынѣ наблюдается, по убѣжденію Зиммеля, полное отсутствіе какого-либо идейнаго обобщенія, послѣдняго завершающаго синтеза, что онъ и пытается показать на рядѣ разительныхъ примѣровъ изъ области искусства, философіи и религіи.

2.

Въ области искусства **экспрессионизмъ** является наиболѣе яркимъ подтвержденіемъ поставленной Зиммелемъ діагностики нашей эпохи. Глубинный смыслъ этого своеобразнаго художественнаго теченія заключается именно въ томъ, что творческое переживаніе художника, его эстетическая эмоція стремится излиться въ его художественное произведеніе, или точнѣе, художественное произведеніе является здѣсь какъ бы продолженіемъ творческаго процесса, его заключительнымъ аккордомъ. Въ экспрессионизмѣ дѣло идетъ не о рабскомъ копированіи дѣйствительности (натурализмъ) и не объ отображеніи какого-либо внѣшняго бытія или процесса, окрашеннаго мгновеннымъ чувственнымъ впечатлѣніемъ (импрессионизмъ). Въ первомъ случаѣ творческое переживаніе художника отливается въ какія-либо чужеродныя ему извнѣ и потому чужеродныя формы идеальнаго или реального порядка; во второмъ — мы имѣемъ дѣло съ чувственнымъ впечатлѣніемъ (импрессіей), элементомъ пассивнымъ и совершенно этому окрашенное имъ художественное произведеніе представляетъ своеобразную смѣсь самостоятельнаго творче-

скаго переживанія съ чужеродностью внѣшнихъ воздѣйствій. Во имя подлиннаго **автономнаго** творчества, вытекающаго изъ глубинныхъ переживаній самого художника, экспрессионизмъ отвергаетъ какъ натурализмъ, такъ и импрессионизмъ.

Но не только все объективное по содержанію отмѣтается этимъ художественнымъ направлениемъ ради абсолютной эстетической автономіи художника-творца, но даже и объективное формальнаго порядка (какъ напр. опредѣленная традиція или методъ и т. п.) толкуется здѣсь, какъ тягостное стѣсненіе для непосредственной творческой жизни. Всякое подчиненіе какимъ-либо формамъ отклоняетъ творческую жизнь отъ ея истиннаго русла и, вслѣдствіе этого, воплощаясь въ какомъ-либо художественномъ произведеніи, она не можетъ остаться вполнѣ вѣрной самой себѣ и ея безконечный творческій порывъ здѣсь какъ бы застываетъ.

Если мы захотимъ замкнуть эти соображенія въ одну абстрактную краткую формулу, то она будетъ гласить, что здѣсь (т. е. въ области художественнаго творчества) происходитъ борьба творчески-плодовитой жизни за свою автономію, за свое самосохраненіе.

Такъ принципъ жизни возобладалъ здѣсь надъ принципомъ формы.

Аналогичная тенденція съ меньшей чуткостью сказалась и въ области философской: въ ея самыхъ основныхъ отвѣтвленіяхъ: въ теоріи познанія и въ метафизикѣ.

Биологическая теорія познанія въ лицѣ ея наиболѣе популярнаго теченія, **прагматизма**, родоначальниками котораго, являются, какъ извѣстно, Джемсъ и въ особенности Дьюи — служить яркимъ показателемъ этой типичной для нашей культурной эпохи своеобразной тяги къ непосредственной жизни, протестующей противъ всякаго оформленія. Казалось бы, изъ всѣхъ областей духовной культуры область теоріи познанія могла бы считаться наиболѣе самодовлѣющей, автономной по отношенію къ жизни, ибо сама отвлеченность ея основныхъ проблемъ, духовное безкорыстіе ея задачъ ставитъ ее въ особое привилегированное положеніе по сравненію со всѣми другими областями духа. Существуетъ какъ бы «тафось разстоянія» между теоріей познанія, какъ основной философской дисциплиной, и жизнью непосредственной, съ ея вѣчной текучестью и плодovitостью. И тѣмъ не менѣе, прагматизмъ, эта утилитарная биологическая теорія познанія, отрицаетъ за истиной ея исконное право на автономію. Теоретическій разумъ развѣнчивается въ интересахъ категоріи биологически-полезнаго, отождествляемаго съ истиннымъ. Вотъ почему прагматизмъ считаетъ лишь такіа сужденія истинными, которыя приводятъ къ дѣйствіямъ полезнымъ. Но такъ какъ наши пред-

ставленія, согласно этой скептически настроенной теоріи познания, всецѣло обусловлены нашей біо-психической организаціей и отнюдь не являются вѣрнымъ отображеніемъ нѣкоей объективной дѣйствительности, то, очевидно, Истины, какъ таковой, не имѣется. Ея мѣсто заступаютъ уже различныя «истины» соответственно различнымъ организаціямъ въ мірѣ живыхъ существъ. При чемъ критеріемъ истинности сужденій будетъ служить лишь успѣшность базирующихся на нихъ дѣйствій. Такимъ образомъ всякій актъ познания толкуется здѣсь, какъ приспособленіе нашихъ переживаній къ нашимъ мѣняющимся цѣлямъ. Научныя теоріи имѣютъ своей задачей не объективное разрѣшеніе опредѣленныхъ проблемъ — онѣ лишь орудія, инструменты для цѣлесообразной дѣятельности человека въ процессѣ ея приспособленія къ окружающей средѣ. Для прагматизма, значить, ни объекты сами по себѣ взятые, ни нашъ «суверенный» разумъ не опредѣляютъ истинности нашихъ представленій, а лишь сама жизнь является критеріемъ этой послѣдней, соответственно своимъ потребностямъ и нуждамъ. Лишь ей одной принадлежитъ право расцѣнки нашихъ представленій по степени ихъ истинности или ложности. Принимая эволюціонную теорію и къ области духа, прагматизмъ строитъ своеобразную теорію «духовнаго отбора» представленій и другихъ теоретическихъ элементовъ нашей познавательной дѣятельности. Среди безчисленнаго множества нашихъ представленій, коренящихся въ нашей организаціи, лишь немногія, именно вслѣдствіе своего субъективнаго происхожденія, окажутся полезными въ процессѣ успѣшнаго приспособленія къ средѣ. Между ними и произойдетъ своеобразный духовный отборъ, «духовная селекція», которая опредѣлитъ, какіе изъ теоретическихъ элементовъ нашей познавательной дѣятельности слѣдуетъ считать «истинными».

Такимъ образомъ, принципъ жизни одерживаетъ верхъ надъ принципомъ формы и въ этой, казалось бы, наиболѣе удаленной отъ его посяганій области духа.

Но, если вышеуказанная теорія познания (прагматизмъ), еѣ которой ярко сказывается столь характерное для современности жизнеощущеніе, преобразовываетъ процессъ познания въ одну изъ функцій жизни, толкуя его, какъ лишь частный видъ приспособленія человека къ его средѣ, то и весьма популярное теперь міровоззрѣніе (Бергсонизмъ) окрашено, въ свою очередь, біологизмомъ. Если прагматизмъ лишаетъ, какъ мы видѣли, формы познания ихъ автономнаго, самодовлѣющаго значенія, какъ бы растворяя ихъ въ біологію, то Бергсонизмъ отождествляетъ уже самъ предметъ познания съ жизнью. Послѣдней реальностью, истинной сущностью всякаго бытія объявляется здѣсь жизнь, и соответственно этому каждое данное явленіе толкуется либо

какъ «пульсация», либо какъ опредѣленная «стадія развитія» жизни абсолютной: въ процессъ одухотворенія міра жизнь «восходитъ» какъ духъ, «нисходитъ» какъ матерія.

Если Бергсонизмъ полагаетъ, что истинная сущность вещей постигается лишь «интуитивно» и соотвѣственно этому принципиально отвергаетъ въ области метафизической познаніе разсудочное, то это обозначаетъ здѣсь, что лишь сама жизнь можетъ познать самое себя. Вотъ почему это философское направленіе должно было превратить даже предметъ познанія въ жизнь, такъ сказать, растворить все объективное въ жизненной стихіи, ибо лишь такимъ путемъ познаніе (толкуемое здѣсь, какъ функція жизни) будетъ имѣть дѣло съ объектомъ, тождественнымъ съ нимъ по своей сущности, всецѣло для него проницаемымъ. А этимъ самымъ и гарантируется абсолютная достовѣрность познанія. Стремленіе прагматизма растворить цѣлокупное бытіе въ жизненной стихіи, исходя изъ субъекта, какъ бы завершается стремленіемъ Бергсонизма выполнить ту же задачу, исходя изъ объекта.

И въ результатѣ, въ области метафизики принципъ формы, какъ самодовлѣющей, т. е. автономный по отношенію къ жизни, такъ же мало уцѣлѣлъ, какъ и въ области теоріи познанія.

Очерченный выше конфликтъ, типичный для всей духовно-культурной жизни, ярко сказывается и въ **религіозной** области.

Въ теченіе двухъ послѣднихъ десятилѣтій не малое число духовно-чуткихъ и религіозно-настроенныхъ людей ищетъ въ мистикѣ удовлетворенія для своей религіозной потребности. Двоякаго рода мотивы вызываютъ у людей этого духовнаго уклада, давно уже порвавшихъ со всякой оффиціальной церковностью, своеобразное тяготѣніе къ мистицизму. Во-первыхъ, современная религіозная жизнь не можетъ примириться ни съ какими формами, всегда связанными съ объективными, строго очерченными по своему содержанію религіозными образами, какъ противоположными тягѣ къ жизни непосредственной, столь характерной для нашей культурной эпохи. Этимъ, однако, еще не погашается томленіе по религіозной жизни современнаго человѣка. Здѣсь намѣчаются лишь иные пути, иные цѣли. Во-вторыхъ, современнаго человѣка влечетъ къ мистикѣ именно ея враждебность всякой строго-опредѣленной религіозной формѣ. Богъ мистики никогда не мыслится, какъ Богъ личный, персональный. Его таинственно-неясный образъ не запечатлѣнъ здѣсь строгой четкостью метафизическаго рисунка и потому почти граничитъ съ безформенностью, столь желанной современной религіозно-настроенной душѣ. Его зачаровываютъ здѣсь глубина и объемъ религіознаго чувства, нигдѣ не встрѣчающаго никакихъ догматиче-

скихъ преградъ и, вслѣдствіе этого, способна къ безграничному расширенію. Здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ современной культурно-духовной жизни, происходитъ типичный для современной эпохи процессъ растворенія религиозныхъ формъ въ самой религиозной жизни, понимаемой, какъ опредѣленная функція внутренняго жизненнаго процесса. До сихъ поръ эволюція религиозной культуры выражалась въ томъ, что извѣстныя формы религиозной жизни, вполне соответствовавшія въ моментъ своего возникновенія породившей ихъ религиозной стихіи, постепенно съ дальнѣйшимъ прогрессомъ духовной культуры какъ бы «застываютъ» и отстаютъ въ темпѣ отъ непрерывнаго потока религиозной жизни. Вслѣдствіе этого, онѣ и вытѣсняются вновь возникающими религиозными формами, въ которыхъ динамика и тенденція современнаго религиознаго инстинкта нашли свое адекватное выраженіе. Такимъ образомъ, одни уже изжитые объекты вѣры замѣщались другими. Для переживаемой же нами культурной эпохи какъ разъ характеренъ тотъ фактъ, что не малое число людей, принципиально отвергающихъ метафизическую реальность всѣхъ объектовъ вѣры, тѣмъ не менѣе, сохранили религиозную настроенность, волю къ живой вѣрѣ. Если раньше религиозная функція сказывалась все въ новомъ и новомъ порожденіи соответствующихъ ей религиозныхъ догмъ, то религиозное умонастроеніе современнаго человѣка уже не выражается въ типичной для прежнихъ культурныхъ періодовъ неразрывной связанности субъекта и объекта вѣры. И въ конечномъ итогѣ всего этого культурно-духовнаго сдвига, религія явится лишь особымъ, специфическимъ способомъ оформленія непосредственнаго жизненнаго процесса. Ее можно будетъ уподобить не отдѣльной мелодіи, какъ бы вплетенной въ общую симфонію жизни, а лишь опредѣленной тональности, въ которой эта жизненная симфонія разыгрывается.

Такимъ образомъ, опредѣленный **ритмъ** цѣлокупной жизни со всѣми ея мірскими интересами, при извѣстныхъ условіяхъ, можетъ наложить на нее печать религиозности и этимъ самымъ придать жизненной функціи, какъ таковой, абсолютную цѣнность, которую раньше религиозная жизнь получала отъ опредѣленныхъ формъ, въ которыя она облекалась, отъ опредѣленныхъ объектовъ вѣры, въ которыхъ она кристаллизировалась.

Современная религиозность — это непрерывный жизненный процессъ, возникающій изъ безымянныхъ душевныхъ глубинъ, который еще не дифференцировался на религиозную потребность и на ея удовлетвореніе и, такимъ образомъ, еще не нуждается ни въ какомъ «объектѣ» вѣры, который могъ бы навязать ей извѣстную строго-очерченную форму. Жизнь отмѣчена здѣсь печатью непосредственной религиозности и рѣзко отмежевалась

отъ всякой попытки ея оформленія. Парадоксально выражаясь: современная душа какъ бы жаждетъ сохранить свою благочестивую вѣру, несмотря на одновременную утрату всѣхъ религіозныхъ цѣнностей. Въ этомъ и заключается религіозная трагедія современнаго человѣка.

Этими примѣрами изъ главнѣйшихъ областей культурно-духовной жизни Зиммель старается подтвердить свое ученіе о томъ трагическомъ конфликтѣ, въ который жизнь неизбежно вовлекается, какъ только она возвышается до ступени духа. Этотъ конфликтъ разгорается все ярче и становится все непримиримѣе, поскольку еще неоформленная жизнь стремится вывиться во всей своей непосредственности, всегда встрѣчая на своемъ пути порожденныя ею же самой культурныя формы, въ свою очередь, претендующія на самостоятельное, автономное значеніе по отношенію къ жизни. Можно, пожалуй, утверждать, что чѣмъ выше уровень уже достигнутой культуры, тѣмъ ярче и интенсивнѣе разгорается этотъ конфликтъ между принципомъ жизни. Съ этой точки зрѣнія всѣ теперешнія ожесточенныя нападки на формы современной культуры суть лишь, въ послѣднемъ счетѣ, обнаруженія этого внутренняго противорѣчія въ нѣдрахъ самого духа, какъ только онъ подымается на ступень культуры, т. е. стремится облечься въ какія-либо формы. Въ этомъ и заключается «типичная трагедія культуры».

По убѣжденію Зиммеля, въ отличіе отъ всѣхъ предшествовавшихъ историческихъ эпохъ, отмѣченныхъ печатью указаннаго хроническаго конфликта, лишь въ переживаемую нами эпоху послѣдній достигъ такого необычайнаго, понстинѣ, трагическаго обостренія.*)

3.

Намъ уяснилось теперь культуровоззрѣніе Зиммеля и вытекающая изъ него культурная діагностика современной эпохи. Намъ остается въ цѣляхъ дальнѣйшей характеристики и критики его общефилософской позиціи, вскрыть болѣе детально и метафизическую подоснову его культуровоззрѣнія, отмѣченную выше лишь бѣглыми штрихами.

Своеобразная «метафизика жизни» Зиммеля является особой разновидностью модной теперь «философіи жизни», стремящейся построить универсальное мировоззрѣніе, исходя изъ одного лишь понятія жизни.

*) Simmel: „Der Konflikt der modernen Kultur“ (1921). См. также его статью: „Der Begriff und die Tragödie der Kultur“ (Zogos, Bd. II, Heft 1).

Вотъ почему, прежде чѣмъ выяснитъ точку зрѣнія самого Зиммеля, необходимо, хотя бы вкратцѣ, обрисовать и это философское теченіе.

Въ современной «философіи жизни» (какъ уже было отмѣчено въ литературѣ), своеобразно сочетаются два слѣдующихъ принципа: **принципъ интуитивный** и **принципъ биологистическій**. Это сочетаніе, какъ мы увидимъ ниже, имѣетъ мѣсто и у Зиммеля, хотя интуитивистская тенденція у него, несомнѣнно, преобладаетъ. Слѣдуетъ, однако, отмѣтить здѣсь, что въ первоначальной философій жизни господствовалъ принципъ интуитивный и лишь значительно позже, въ виду его недостаточности, присоединился, какъ восполняющій, принципъ биологистическій. Соответственно преобладанію того или иного принципа, можно различать интуитивистскую философію жизни отъ биологистической. Въ первомъ случаѣ, терминомъ «жизнь» обозначаютъ все непосредственное, наглядное, интуитивное, противопоставляя его «мертвящему» понятію. Жизнь толкуется здѣсь, какъ непрерывная течучесть, въ противоположность какъ бы застывшему, «неподвижному» понятію. Во второмъ случаѣ, подъ терминомъ «жизнь» понимаютъ жизнь органическую («витальную») въ противоположность жизни неорганической («мертвой» матеріи).

Современную «философію жизни», представляющую собой своеобразное сочетаніе интуитивизма и биологизма, можно кратко охарактеризировать и какъ ирраціонализмъ. Вождями этого новаго ирраціонализма являются во Франціи Бергсонъ, а въ Германіи, главнымъ образомъ, Ницше (и отчасти Дильтей), если ограничиться наиболѣе вліятельными именами. Въ лицѣ же Зиммеля мы имѣемъ новѣйшій этапъ въ развитіи этого философскаго теченія. Ибо въ его «метафизикѣ жизни» своеобразно скрещиваются вліянія, идущія отъ Ницше и Бергсона, что, однако, не лишаетъ его философскую мысль извѣстной самостоятельности и оригинальности.

Въ самомъ дѣлѣ, Зиммель хорошо понималъ всю недостаточность интуитивнаго принципа въ его старой формулировкѣ. Онъ понималъ, что невозможно довольствоваться лишь одними интуитивно-постижимыми неоформленными переживаніями, если хотятъ построить философію жизни. Но уяснивши себѣ, что безъ формальнаго фактора не обойтись, онъ въ то же время не желаетъ переступать за грани интуитивнаго принципа и ищетъ лишь такой формы, которая «живую» жизнь не «мертвила» бы, будучи сама формой жизни, въ подлинномъ смыслѣ этого термина, т. е. была бы «жизнью». Въ этомъ случаѣ жизнь постигала бы самое себя посредствомъ своихъ же собственныхъ формъ. Такъ формулируетъ проблему интуитивной философіи жизни Зиммель въ своемъ посмертномъ произведеніи „*Lebensanschauung*“).

Но Зиммель ясно сознает, что между обоими принципами: принципом жизни и принципом формы имеется глубокое трагическое противоречие. Жизнь есть всегда непрерывная течучесть, а форма есть ограничение, граница, и, по сравнению с жизнью, нечто устойчивое, неподвижное. Отсюда постоянный конфликт. Значит, остается примирить форму с содержанием, устойчивое с текучим, не жертвуя, однако, приматом жизни, в целях преодоления отмеченного конфликта. Это и пытается сделать Зиммель на почве углубленного и своеобразного понимания жизни.

Зиммель характеризует жизнь, как **«безпрерывное выхождение за свои пределы»** („Transzendieren seiner selbst“), «которое актуализирует, как единую жизнь то, что затѣм посредствомъ понятій расщепляется въ дуализмъ непрерывнаго жизненнаго потока и индивидуально замкнутой формы». Это выходение жизни за свои пределы представляется здѣсь, какъ **единный актъ**, который созидаетъ границы и самъ же ихъ разрушаетъ. Зиммель именуетъ символически эту «тягу къ за пределами», это своеобразное «самопреодоление жизни» — **«самотрансцендентностью»** жизни. По его парадоксальному выражению: «жизни трансцендентность имманентна». И соотвѣтственно этому, жизнь имѣетъ два дополняющихъ другъ друга опредѣленія. Она есть **«болѣе-жизнь»** („Mehr-Leben“) и она есть **«болѣе-чѣмъ-жизнь»** („Mehr als Leben“.)

Будучи жизнью, она нуждается въ формѣ, и будучи жизнью, она вмѣстѣ съ тѣмъ нуждается въ большемъ, чѣмъ форма.

Печатью этого внутренняго противоречія отмечена жизнь, что, въ свою очередь, сказывается въ томъ, что она, съ трюгой стороны, не можетъ не отливаться въ какія-либо формы, а съ другой. — она не можетъ удовлетвориться никакой формой и потому разрушаетъ каждую данную форму ею же самой порожденную.

«Это противоречіе», замѣчаетъ Зиммель, «есть лишь, конечно, продуктъ логической рефлексіи, для которой каждая отдѣльная форма представляетъ самодовлѣющее реально или идеально неподвижное образование, причемъ каждая форма мыслится здѣсь обособленной отъ всякой другой и въ логическомъ противоположеніи непрерывному движенію». Непосредственно же переживаемая жизнь является **единствомъ** оформленія и выхода за пределы всякой формы вообще, что въ каждый отдѣльный моментъ выражается разрушеніемъ любой данной формы.

Значитъ, жизнь берется здѣсь Зиммелемъ въ широкомъ смыслѣ: не только переживаемое содержаніе относится имъ къ сущности жизни, но и ея формы, объективныя по отношенію къ

ней, объявляются имъ также ея продуктовъ. Причемъ сама жизнь съ ея формами толкуется, какъ непрестанное творчество, какъ живое саморазвитіе. Подобно тому, какъ жизнь на ступени физиологической есть непрерывная плодovitость, такъ что, выражаясь лапидарно, жизнь есть всегда «болѣе-жизнь», такъ жизнь на ступени духа порождаетъ нѣчто, что есть «болѣе-чѣмъ-жизнь» — «объективное, самодовлѣющее образованіе».

Но это повышение и расширеніе жизни за ея предѣлы, въ чемъ и сказывается ея творческій характеръ, не есть нѣчто приходящее, а сама ея собственная, непосредственная сущность; поскольку она ее проявляетъ, постольку мы называемъ ее духовной жизнью и постольку она, по ту сторону всего субъективно-психологическаго, сама становится чѣмъ-то объективнымъ и порождаетъ изъ себя объективное.

Опираясь на свою новую концепцію жизни, Зиммель и полагаетъ, что ему удастся примирить форму съ содержаніемъ, устойчивое съ текучимъ, не жертвуя, однако, приматомъ жизни.

Таково «преобразованіе интуитивнаго принципа, предложенное Зиммелемъ. Этотъ обновленный интуитивный принципъ своеобразно сочетается у него съ вышеуказаннымъ биологическимъ принципомъ, поскольку и Зиммель, по крайней мѣрѣ фактически, отождествляетъ биологическую форму жизни съ формой жизни вообще и съ формой міровой, т. е. категоріи биологическія расширяетъ до категорій міровыхъ. Подобно Бергсону и Ницше, это отождествленіе обусловлено у него неправомѣрнымъ шеразличеніемъ болѣе узкаго понятія «жизнь», въ его естественно-научномъ значеніи (биологическомъ), отъ понятія «жизнь» болѣе широкаго объема, именно отъ понятія «жизнь», какъ «переживаніе вообще».

4.

Намъ уяснилась теперь «метафизика жизни» Зиммеля, представляющая своеобразное сочетаніе интуитивистской и биологической тенденціи. Посмотримъ теперь, насколько удалось ему обосновать самую проблему «философіи жизни».

Во-первыхъ, его преобразованіе интуитивнаго принципа сводится къ тому, что формы жизни, безъ которыхъ нельзя обойтись при построеніи научной теоріи жизни, сами вовлекаются въ жизненный потокъ, или говоря точнѣе, получаютъ такой же характеръ измѣнчивости, текучести, какой свойственъ содержанію переживанія. Короче, формы жизни становятся въ такой же степени «живыми», какъ и содержаніе непосредственнаго переживанія. Такимъ образомъ, здѣсь словно стирается грань между формой и содержаніемъ переживанія. Жизнь есть какъ бы одновременно и то и другое и, соотвѣтственно этому, самую форму

жизни можно опредѣлить, какъ непрерывную текучесть. Но, поскольку Зиммель стремится къ **научному** построению теоріи жизни, постольку его попытка превратить устойчивыя, неподвижныя формы жизни въ измѣнчивыя, текучія, уподобляя ихъ, такимъ образомъ, содержанію переживанія, заранѣе обречена на **неудачу**. Ибо само понятіе «живой», текучей жизни немислимо безъ **неизмѣнныхъ** формъ, въ которыхъ она протекаетъ: **формы измѣненія** обязательно должны быть **неизмѣнными**. И въ результатѣ, «оживленіе» формъ жизни, предложенное Зиммелемъ, ведетъ къ «омертвѣнію» его теоріи жизни, поскольку она претендуетъ на научность.*)

Во-вторыхъ, принципъ биологистическій, какъ бы восполняющій у Зиммеля принципъ интуитивный, мало помогаетъ разрѣшенію поставленной имъ себѣ задачи, ибо, какъ мы сейчасъ увидимъ, биологическія аналогіи такъ же мало ведутъ къ познанію сущности міра, какъ и интуитивный принципъ.

Въ самомъ дѣлѣ, біологія, какъ извѣстно, изучаетъ лишь часть мірового цѣлаго и слѣд. біологизмъ, какъ міровоззрѣніе, поскольку онъ пытается постичь цѣлокупность міра изъ одной его части, заранѣе обреченъ на неудачу. Правда, современный натуралистическій эволюціонизмъ уже сильно измѣнился. Онъ отказался отъ механическаго пониманія жизни въ духѣ Дарвина и Спенсера и, соотвѣтственно этому, изыалъ изъ эволюціоннаго ученія понятія подбора, приспособленія и прочіе элементы Дарвинизма. И далѣе, онъ толкуетъ органическую жизнь **динамически**, какъ творческое развитіе. Тѣмъ не менѣе, и этотъ нео-біологизмъ, отвергающій механическое объясненіе жизни, не можетъ претендовать на постиженіе подлинной реальности и поэтому не имѣетъ основаній расширять категоріи биологическія до категорій міровыхъ, пытаясь понять сущность міра по аналогіи съ органической жизнью. Ибо здѣсь просматривается, что и біологія не обходится безъ понятій и, слѣдовательно, съ точки зрѣнія самого интуитивизма, она въ подлинную сущность міра можетъ такъ же мало проникнуть, какъ и другія естественно-научныя дисциплины.

Такимъ образомъ, биологистическій принципъ или, точнѣе, биологическія аналогіи, даже на основѣ новѣйшей теоріи жизни, такъ же, какъ и интуиція, не ведутъ къ познанію сущности міра. Вотъ почему, ихъ нѣсколько эклектическое смѣшеніе у Зиммеля научнаго обоснованія философіи жизни дать не можетъ.

*) Ср. у Rickert'a : „Die Philosophie des Lebens". S.S. Н. 72.

Мы пытались выше показать, что современная философия жизни, представляющая своеобразное сочетание интуитивизма и биологизма, как это имѣетъ мѣсто у Зиммеля, не даетъ надежнаго принципа познанія реальности. Мы увидимъ, что она еще менѣе способна дать хорошо обоснованный принципъ цѣнности и что, сѣдовательно, попытка Зиммеля построить культуровоззрѣніе на основѣ его «метафизики жизни», т. е. попытка свести всѣ цѣнности культуры къ цѣностямъ жизни, какъ и аналогичныя попытки его единомышленниковъ, не могутъ быть научно оправданы.

Въ самомъ дѣлѣ, сторонники биологистической философіи культуры совершенно просматриваютъ, что телеологическій моментъ, несомнѣнно имѣющійся въ биологіи, **не есть еще цѣнно-стелогическій моментъ**. Ибо, примѣняемый въ биологіи, какъ въ естественно-научной дисциплинѣ, методъ строго-объективнаго изслѣдованія именно и требуетъ полнаго отказа отъ антропоморфныхъ оцѣнокъ и цѣнно-стелогического образованія понятій. Можно даже утверждать, что послѣдніе успѣхи биологіи и обусловлены этимъ все прогрессирующимъ исключеніемъ изъ области ея изслѣдованія категорій цѣнности и цѣли.*) Соотвѣтственно этому, биологическія категоріи, которыми оперируютъ Зиммель и его единомышленники, какъ, напримѣръ, «развитіе и вырожденіе», «восходящая и нисходящая жизнь», не должны неправомѣрно истолковываться, какъ категоріи цѣнности, лишь противоположныя по своему значенію. Вѣрнѣе будетъ сказать, что биологическія понятія, въ виду ихъ «нейтральности», могутъ быть согласованы съ какими угодно культурны-

*) Особенно четко выяснилъ этотъ вопросъ Риккертъ. «Биологія», аргументируетъ онъ, «несомнѣнно нуждается въ опредѣленномъ видѣ телеологіи. Но *telos* означаетъ по гречески не только «цѣль», но и «конечный результатъ». И только тогда, когда этотъ терминъ означаетъ «цѣль», мы имѣемъ дѣло съ категоріей цѣнности. Наоборотъ, понятіе «конечнаго результата» цѣнностнымъ понятіемъ считаться не можетъ. Значитъ, все зависитъ отъ того, должна ли биологія придавать термину *telos* значеніе «конечнаго результата» или «цѣли». Но нѣтъ никакихъ основаній, замѣчаетъ Риккертъ, придавать биологическому *telos*у значеніе «цѣли» (т. е. значеніе категоріи цѣнности), поскольку биологія является строгой естественно-научной дисциплиной: «то, что она именуетъ *telos*омъ не связано ни съ какой цѣнностью и условія, необходимыя для достиженія этого *telos*а не являются средствами, обладающими нормативнымъ значеніемъ... «Скорѣе цѣль возникаетъ здѣсь лишь, благодаря оцѣнивающей человѣческой волѣ. Но отъ такой воли биологія, какъ строгая естественно-научная дисциплина, и должна именно отвѣчаться». (Риккертъ: „Die Philosophie des Lebens“. S. S. 121-129.

ми цѣнностями и именно вслѣдствіе этого не даютъ возможности обосновать какой-либо этической идеаль. Отсюда ясно слѣдуетъ, что сведеніе цѣнностей культуры къ цѣностямъ жизни, какъ этого желаютъ Зиммель и его единомышленники, оказывается невозможнымъ въ рамкахъ строго-научнаго знанія. И, слѣдовательно, построение біологистической философіи культуры какъ бы заранее обреченъ на неудачу.

6.

Подведемъ итоги: Зиммель является однимъ изъ яркихъ представителей широкаго и очень вліятельнаго теперь философскаго теченія, именуемаго «философіей жизни», корни котораго восходятъ къ Гете, Шеллингу и нѣмецкимъ романтикамъ.

Въ настоящее время это теченіе въ лицѣ своихъ многочисленныхъ представителей какъ во Франціи, такъ и въ Германіи ведетъ борьбу на два фронта: противъ матеріалистической метафизики и односторонняго механическаго воззрѣнія на міръ и противъ критической философіи въ лицѣ современнаго неокантіанства. Въ противоположность позитивизму и критицизму, отвергающимъ всякую метафизику, оно стремится къ построенію «философіи міра», которое опиралось бы на непосредственное переживаніе міра и рѣзко порывало бы съ традиціями какъ «формальнаго идеализма», такъ и натурализма въ его механической оправѣ.

Переживаемую нами эпоху справедливо уподобляютъ по ея культурно-философскому значенію эпохѣ послѣ-кантовской. Какъ нѣкогда сама кантовская философія совершенно неожиданно послужила источникомъ великихъ метафизическихъ системъ (Фихте, Шеллингъ, Гегель), такъ и современное неокантіанство, путемъ внутренняго и неожиданнаго преобразованія, приблизилось въ лицѣ Наторпа (послѣдняго періода) и отчасти Трельтша, къ своеобразному метафизическому ученію, напоминающему до извѣстному степени, Гегельянство. И параллельно съ этимъ саморазложеніемъ или, если угодно, внутреннимъ преобразованіемъ неокантіанства, и современная «философія жизни», въ лицѣ Зиммеля и его духовныхъ единомышленниковъ, также по своему борется съ критическимъ идеализмомъ во всѣхъ его новѣйшихъ формахъ, находясь, какъ уже было выяснено, въ исторической зависимости отъ метафизическаго идеализма послѣ-кантовской эпохи, въ его Шеллингианской оправѣ.

Въ самомъ дѣлѣ, французская линія «философіи жизни» въ лицѣ Бергсона и его «предтечи» — Гюйо, находится въ значительной степени подъ вліяніемъ философскаго ученія Шеллинга. Правда, это вліяніе у Бергсона было лишь косвенное, черезъ по-

средство Равессона (личного ученика Шеллинга), а у Гюйо — непосредственное. Точно также и нѣмецкая линія «философіи жизни» черезъ Ницше, ученика Шопенгауэра, въ свою очередь вліявшаго на Зиммеля, восходитъ, въ послѣднемъ счетѣ, къ Шеллингу, словно предвосхитившему въ своей «Позитивной философіи» метафизику воли Шопенгауэра. Подобно Шеллингу, это философское теченіе пытается, по его же извѣстному выраженію, «какъ бы порвать стѣть субъективнаго сознанія и выйти на широкое поле объективной дѣйствительности». Современная философія жизни не удовлетворяется больше ни теоріей и критикой познанія (что имѣетъ мѣсто у большинства нео-кантіанцевъ, еще вѣрныхъ «старымъ традиціямъ»), — ни построеніемъ логики историческихъ наукъ и абстрактнаго ученія о цѣнности (Риккертъ и его школа). Современная философія жизни, въ лицѣ Зиммеля и его единомышленниковъ, въ противоположность имъ, — стремится къ универсальному міровоззрѣнію, къ построенію «философіи міра».*)

М. Н. Шварцъ.

*) Ср. у Frischeisen-Koehler'a : „Philosophie und Leben“. (Kantstudien, Bd. XXVI.) S.S. 134-135.

НА ЦЕРКОВНЫХЪ ПЕРЕПУТЬЯХЪ

Лѣто 1937 г. войдетъ въ исторію церкви подъ знакомъ двухъ всемірныхъ христіанскихъ сѣздовъ. Первый изъ нихъ, посвященный вопросу отношенія церкви къ государству, собрался въ іюлѣ (12-25) въ Оксфордѣ, второй, занимавшійся догматическими и каноническими препятствіями на пути объединенія христіанъ, былъ созванъ въ августѣ (3-18) въ Единбургѣ.

Работа обоихъ сѣздовъ была одушевлена желаніемъ обрѣсти утерянное единство церкви, отсутствіе котораго особенно остро ощущается именно въ наше время напряженной борьбы тоталитарныхъ государствъ съ христіанствомъ. Несмотря на различіе своихъ задачъ, сѣзды и въ Оксфордѣ, и въ Единбургѣ представляли одно духовное цѣлое, будучи объединены основной темой опредѣленія природы Вселенской Церкви и ея догматическихъ и каноническихъ границъ, поэтому о нихъ можно говорить какъ объ единомъ явленіи современной церковной жизни.

Въ задачу этой статьи не входитъ описаніе работы сѣздовъ и изложеніе достигнутыхъ на нихъ результатовъ, они были уже описаны въ № 54 «Пути». Ея цѣлью является изученіе роли православія въ процессъ христіанскаго воссоединенія, уясненіе тѣхъ уроковъ, которые мы, православные, можемъ вынести изъ опыта участія въ экуменическомъ движеніи. Само экуменическое движеніе, начавшееся въ послѣвоенные годы, родилось среди западныхъ христіанъ, — англиканъ и протестантовъ. Однако, его основоположники съ самаго начала были вдохновлены видѣніемъ подлинно вселенскаго объединенія христіанства, въ которомъ бы приняли равное участіе Римско-Католики, Англикане, Православные, и Протестанты. Поэтому призывъ приступить къ дѣлу взаимнаго изученія и сотрудничества былъ обращенъ ко всѣмъ христіанамъ, исповѣдующимъ догматы Св. Троицы и Боговоплощенія.

На этотъ призывъ отозвалось подавляющее число христіанскихъ вѣроисповѣданій за исключеніемъ Римскаго Католичества и нѣкоторыхъ крайнихъ Протестанскихъ сектъ. Благопріятный откликъ это приглашеніе встрѣтило и въ Православной средѣ. Съ самаго начала представители Восточныхъ автокефальныхъ церквей стали принимать участіе въ работѣ экуменическихъ движеній. Православныя делегаціи занимали видное мѣсто какъ въ Стокгольмскомъ съѣздѣ практическаго христіанства въ 1926 году, такъ и на Лозанскомъ съѣздѣ «Вѣры и церковнаго Порядка» въ 1927 году. Нынѣшнимъ лѣтомъ въ Оксформѣ и въ Эдинбургѣ также было представлено большинство автокефальныхъ Православныхъ церквей въ лицѣ епископата, священства, профессоровъ и участниковъ различныхъ движеній православной молодежи. Съѣзды этого года завершаютъ первое 20-лѣтіе экуменической работы и поэтому именно теперь умѣстно поставить вопросъ, насколько оправдано участіе въ ней представителей Православныхъ церквей.

Для того, чтобы яснѣе опредѣлить мѣсто, занимаемое Православіемъ въ экуменическомъ Движеніи, слѣдуетъ сначала остановиться на описаніи его вѣроисповѣднаго состава.

На съѣздахъ этого года было представлено болѣе 130 конфессій, распределенныхъ среди 50 различныхъ народностей. Такое разнообразіе въ составѣ участниковъ съѣздовъ на первый взглядъ дѣлаетъ задачу не только ихъ объединенія, но даже классификаціи почти неосуществимой. Можетъ показаться, что современный христіанскій міръ раскололся на такое множество разнородныхъ частей, что ихъ соединеніе является несбыточной утопій. На самомъ дѣлѣ положеніе далеко не такъ безнадежно. Современные христіане, несмотря на множественность тѣхъ конфессій, къ которымъ они принадлежатъ, продолжаютъ въ своемъ подавляющемъ большинствѣ исповѣдывать Никейскій Символь Вѣры, и раздѣленія въ ихъ средѣ вызваны преимущественно отсутствіемъ удовлетворительнаго опредѣленія природы Вселенской Церкви. Въ настоящее время существуетъ три различныхъ подхода къ этой важнѣйшей богословской проблемѣ, и церковное возсоединеніе зависитъ, главнымъ образомъ, отъ нахожденія общаго языка между ними.

Первое теченіе можетъ быть названо абсолютическимъ. Христіане, принадлежащіе къ нему считаютъ свое вѣроисповѣданіе единственнымъ, богооткровеннымъ истолкованіемъ истины, всѣхъ же, несогласныхъ съ ними — еретиками, дружеское общеніе съ которыми является недопустимымъ. Возстановленіе единства церкви мыслится этой группой, какъ признаніе всѣми заблуждающимися, той позиціи, которая защищается ихъ вѣроисповѣданіемъ. Эта точка зрѣнія является официальнымъ ученіемъ Римскихъ Католиковъ. Она также широко распростране-

на среди крайнихъ Протестантскихъ сектъ, особенно въ средѣ Баптистовъ и Адвентистовъ. Ее раздѣляютъ наши Старообрядцы, и она же пріемлется значительной группой Православныхъ. Вторая точка зрѣнія, прямо противоположная первой, можетъ быть названа либеральнымъ или относительнымъ подходомъ къ церкви. Ея сторонники считаютъ, что какъ каждый христіанинъ, такъ и отдѣльныя вѣроисповѣданія въ состояніи лишь относительно постичь истину. Поэтому различныя толкованія христіанства скорѣе взаимно дополняютъ, чѣмъ исключаютъ другъ друга, и пора поэтому прекратить взаимныя обвиненія въ ересяхъ и признать, что каждое вѣроисповѣданіе содержитъ въ своемъ ученіи нѣкую долю истины. Согласно этому мнѣнію соединеніе церквей должно мыслиться на путяхъ широкой и свободной федерации, которая не только включить въ себя все разнообразіе современныхъ конфессій, но и дать просторъ для новыхъ формъ церковной жизни. Вообще этотъ подходъ въ религіи подчеркиваетъ приматъ личнаго начала надъ коллективомъ и считаетъ, что христіанство есть прежде всего религія любви и свободы, а не авторитета и подчиненія. Къ этому теченію принадлежать преимущественно такъ называемые либеральные протестанты, особенно многочисленные въ Америкѣ и въ Англіи.

Третье теченіе можетъ быть названо органическимъ. Оно пытается найти синтезъ между абсолютическимъ и относительнымъ ученіями о церкви, ища, согласно словамъ А. С. Хомякова, «единства въ свободѣ», и отрицая всякое примѣненіе насилія въ осуществленіи христіанскаго единства. Это органическое направленіе признаетъ Богоустановленность церкви, но не отождествляетъ ея Божественнаго авторитета ни съ однимъ изъ органовъ ея управленія. Оно вѣритъ въ истинность откровенія, но видитъ постепенность процесса ея постиженія и усвоенія человѣчествомъ. Оно чаеетъ органическаго и сакраментальнаго единства церкви, но ищетъ его не на путяхъ подчиненія одного вѣроисповѣданія другому, а въ покаяніи всѣхъ христіанъ и признаніи ими общей вины за потерю церковнаго единства. Современный раздробленный христіанскій міръ представляется ему не раздѣленнымъ на двѣ ясно очерченныхъ половины — на правовѣрныхъ и еретиковъ, какъ думаютъ сторонники абсолютическаго теченія, и не на множества равноцѣнныхъ осколковъ, изъ которыхъ каждый по своему отражаетъ часть истины, какъ учатъ либеральные протестанты, а единымъ тѣломъ, пораженнымъ однако недугомъ вражды и маловѣрія отдѣльныя части котораго сохранили въ разной степени полноту благодатной жизни.

Этотъ взглядъ раздѣляется многими христіанами, принадлежащими къ самымъ различнымъ вѣроисповѣданіямъ. Его предста-

зителей можно встрѣтить среди римско-католиковъ и протестантовъ, но оно получаетъ свое наиболѣе полное раскрытіе только среди англиканъ и у членовъ православной церкви.

Если подойти къ описанію состава экуменическихъ съѣздовъ, въ особенности Эдинбургскаго, какъ занимавшатося преимущественно догматическими вопросами, съ вышеуказаннымъ мѣриломъ трехъ подходовъ къ церкви, то получится очень интересная и во многомъ неожиданная картина. Преобладающимъ большинствомъ на немъ были христіане, примыкавшіе къ либеральному направленію, но духовно они представляли изъ себя наименѣе значительную и активную часть съѣздовъ. Борьба за духовное преобладаніе велась между сторонниками абсолютическаго и органическаго ученія о церкви*).

Еще всего нѣсколько лѣтъ назадъ представители либеральнаго протестанства самоувѣренно считали себя достигшими высшей ступени церковнаго развитія и ожидали слѣдованія за собой другихъ болѣе «отсталыхъ христіанъ». Въ этомъ году настроеніе либеральныхъ протестантовъ было инымъ. Финансовый кризисъ въ Соединенныхъ Штатахъ, натискъ тоталитарныхъ государствъ въ Европѣ, крушеніе либеральнаго протестантизма въ Германіи оказали на нихъ свое глубокое вліяніе. Многие изъ нихъ съ интересомъ прислушивались, а иногда и поддерживали взгляды, выражавшіеся сторонниками органическаго направленія. Другіе предпочитали молчать и слушать то, о чемъ говорили и спорили представители другихъ теченій. Что касается послѣднихъ, то совершенно неожиданно наиболѣе вліятельное мѣсто, какъ въ абсолютической, такъ и въ органической группахъ оказалось занятымъ представителями Православной Церкви. Абсолютическій подходъ къ церкви былъ, правда, представленъ также Кальвинистами-бартіанцами, но ярче всего выразила его одна половина православныхъ богослововъ. Другая же половина защищала органическую точку зрѣнія и была поддержана въ этомъ значительнымъ числомъ англиканъ.

*) Вообще говоря, группы, представленныя на съѣздахъ, стояли внѣ пропорціональной зависимости отъ дѣйствительнаго числа христіанъ, раздѣляющихъ ту или иную точку зрѣнія. Благодаря отсутствію Римско-Католиковъ и очень малочисленной делегации отъ Православныхъ Церквей, подавляющее большинство на съѣздахъ оказалось въ рукахъ протестантовъ, хотя въ дѣйствительности они составляютъ лишь одну четверть всѣхъ христіанъ. Кромѣ того, въ виду особенно многочисленныхъ раздѣленій среди протестантовъ въ Соединенныхъ Штатахъ Америки, которые всѣ были представлены на съѣздахъ, и отсутствія нѣмцевъ, американцы оказались преобладающимъ элементомъ среди остальныхъ протестантовъ. Но, несмотря на это численное превосходство, американскій либеральный протестантизмъ не чувствовалъ себя ни побѣдителемъ, ни даже руководителемъ на съѣздахъ.

Трудно опредѣлить, насколько православная делегація, до-вольно случайная и очень неполная по своему составу*), точно воспроизводила различныя точки зрѣнія по екуменическому вопросу, существующія внутри нашей церкви, но одно несомнѣнно, что эта делегація включала въ свой составъ рядъ авторитетныхъ представителей современной православной мысли, и она смогла поэтому, несмотря на свою малочисленность и внутреннія разногласія, занять одно изъ наиболѣе вліятельныхъ мѣстъ на съѣздѣ.

Лучшее и наиболѣе объективное описаніе ея значенія дано въ одномъ изъ Римско-Католическихъ журналовъ, издающемся въ Англіи «Эсгеръ Шюршъ Кинтерби» (Сент. 1937. Его авторъ пишетъ: «Православные богословы выражали древнюю вселенскую истину просто и жизненно. Многимъ участникамъ съѣзда эта истина была совершенно неизвѣстна. Они были поражены той силой убѣжденія, съ которымъ православные защищали призваніе Святыхъ и почитаніе Богородицы. Напримѣръ, исключительно благодаря проф. С. Булгакову эти два вопроса были включены въ программу съѣзда. Послѣ его рѣчи о почитаніи Богоматери многіе протестанты признавались, что они въ первый разъ поняли красоту этого почитанія. Они соглашались, что реформаторы зашли слишкомъ далеко въ своемъ отрицаніи и пора возвратиться къ прекраснымъ древнимъ обычаямъ. Создалось впечатлѣніе, что многіе представители Протестантскихъ сектъ были готовы отказаться отъ своихъ ученій и вернуться къ практикѣ Вселенской церкви. Это настроеніе, главнымъ образомъ, было возбуждено выступленіемъ Православныхъ. Въ частности имъ былъ обязанъ съѣздъ болѣе глубокому пониманію значенія церковнаго преданія и Св. Таинствъ».

Этотъ отрывокъ изъ статьи автора, котораго трудно заподозрить въ желаніи преувеличить значеніе Православія, даетъ представленіе о той особой отвѣтственности, которая выпала на долю Православной делегаціи, и въ связи съ ней возникаетъ вопросъ, насколько отсутствіе единодушія среди ея членовъ было замѣчено остальными участниками съѣзда, и каковы были тѣ поводы, которыми вызваны были наружу эти расхожденія.

*) На съѣздѣ въ Эдинбургѣ были представлены слѣдующія автокефальныя церкви: Константинополь (2), Александрія (1), Антіохія (1), Греція (2), Болгарія (2), Албанія (2), Польша (3), Латвія (1), Греческая епархія въ Америкѣ (1), Русская Западно-Европейская метрополія (6), Карловацкій синодъ (1). Не были представлены ни Румынская, ни Сербская церкви, не говоря уже о гонимой церкви въ Россіи. Кромѣ этихъ официальныхъ делегатовъ на съѣздахъ присутствовали представители православной молодежи: Русскихъ (3), Польскихъ (2), Румынъ (1).

Основной причиной разногласія оказалось отсутствіе среди Православныхъ единого взгляда на цѣль ихъ пребыванія въ Эдинбургѣ. Сторонники абсолютическаго теченія считали, что участіе въ работѣ сѣзда должно было быть строго ограничено задачей яснаго, лишеннаго всякой двусмысленности и компромисса, изложенія основъ Православной вѣры.

Нѣкоторые богословы подъ влияніемъ этихъ идей предлагали Православнымъ воздержаться отъ голосованій и не участвовать въ принятіи резолюцій, даже если онѣ не вызываютъ возраженій со стороны Православнаго ученія. Другіе изъ нихъ даже сомнѣвались въ цѣлесообразности участія Православныхъ въ Экуменическомъ Движеніи вообще, но эта точка зрѣнія не встрѣтила сочувствія у большинства.

Другая часть Православныхъ, раздѣлявшихъ органическое ученіе о церкви, была готова войти болѣе полно въ работу сѣзда, она желала принимать участіе въ голосованіяхъ и поддерживать тѣ общія рѣшенія, которыя были созвучны съ ученіемъ Православной церкви.

Насколько первая группа старалась провести четкую грань между Православіемъ и другими вѣроисповѣданіями, настолько вторая группа стремилась найти точки соприкосновенія между Православіемъ и Западными Христіанами, указывая на возрожденіе Православной традиціи внутри Западныхъ конфессій, въ особенности же среди Англиканъ.

Различіе между этими двумя точками зрѣнія обычно являлось лишь на частныхъ собраніяхъ Православной делегаціи и навѣрное оставалось мало замѣтнымъ для остальныхъ участниковъ сѣзда. Только въ послѣдній день эти разногласія неожиданно вспыхнули на публичномъ собраніи и привлекли къ себѣ всеобщее вниманіе; въ концѣ сѣзда часть Православной делегаціи воздерживалась отъ участія въ голосованіяхъ, въ то время какъ другая ея часть продолжала голосовать съ остальными членами сѣзда.

Подобныя расхожденія внутри Православной делегаціи, дошедшія даже до открытаго столкновенія, ставятъ на очередь вопросъ, какое изъ теченій представленныхъ на сѣздѣ въ Эдинбургѣ, выражало истинный голосъ нашей церкви и защищало тѣ пути, которые ведутъ къ установленію христіанскаго мира и единенія.

Крайне трудно дать исчерпывающій отвѣтъ на этотъ вопросъ не только оттого, что сторонники какъ абсолютическаго, такъ и органическаго направленія утверждаютъ, что именно ихъ теченіе выражаетъ подлинную традицію Православія, но также и потому, что не существуетъ ясно очерченной границы между этими двумя богословскими школами. Подавляющее большинство православныхъ богослововъ пытается одновремен-

не исповѣдывать то абсолютическое, то органическое учение о Церкви, постоянно мѣняя свои позиціи и склоняясь то въ одну, то въ другую сторону. Это положеніе доказываетъ, что вопросъ о границахъ Церкви находится еще въ стадіи своего предварительнаго обсужденія въ православной средѣ, и что заостреніе позицій двухъ теченій, которое обнаружилось въ концѣ сѣзда въ Эдинбургѣ, носило скорѣе случайный характеръ. Поэтому исчерпывающій отвѣтъ на вопросъ, которое изъ двухъ направлений выражаетъ полнѣе истинный духъ Православія, можетъ быть данъ лишь тогда, когда догматъ о Церкви найдетъ свое окончательное соборное опредѣленіе.

Въ настоящее же время возможно лишь опытное изслѣдованіе этого вопроса, выясняющее насколько органическое и абсолютическое учение предлагаютъ рѣшенія, удовлетворяющія нужды церковной жизни и способствуютъ ея дальнѣйшему росту и процвѣтанію.

Если мы подойдемъ съ этимъ критеріемъ къ мѣсту, занимаемому абсолютическимъ и органическимъ теченіями въ Экуменическомъ Движеніи, то мы сможемъ легко убѣдиться въ коренномъ различіи ихъ отношенія къ задачѣ христіанскаго возсоединенія.

Абсолютическое направленіе поглощено борьбой съ либерализмомъ, и весь его пафосъ уходитъ на обличеніе позицій тѣхъ, кто стремится минимализировать догматическія расхожденія и ищетъ христіанскаго единства на путяхъ двусмысленныхъ формулировокъ, равно пріемлемыхъ представителямъ Православія и Арміи Спасенія, Римо-Католикамъ и Бартіанцамъ. Въ безпощадной критикѣ либеральнаго компромисса абсолютисты находятъ источникъ своего вдохновенія и силы, забывая однако, что церковный релятивизмъ является ничѣмъ инымъ, какъ неумирающимъ протестомъ противъ ихъ собственнаго стремленія включить исторически обусловленныя стороны церковной жизни въ число ея неизмѣнныхъ и Богоустановленныхъ признаковъ. Весь неуспѣхъ современныхъ попытокъ къ возстановленію единства и рождается отъ непрекращающейся безплодной борьбы между абсолютической и либеральной школами, которыя, подобно сказочнымъ богатырямъ, чѣмъ сокрушительнѣе поражаютъ другъ друга, тѣмъ живучѣе дѣлаютъ своего противника.

Поэтому поскольку единство церкви мыслится на путяхъ побѣды или либерализма или абсолютизма, постольку положеніе остается безнадежнымъ, т. к. ни одна изъ этихъ спорящихъ сторонъ не обладаетъ конструктивнымъ планомъ для церковнаго возсоединенія и отлаетъ всѣ свои силы лишь на борьбу со своимъ соперникомъ.

Будущее Экуменическаго Движенія зависитъ отъ роста и

укрѣпленія органическаго направленія, которое одно признаетъ реальность раздѣленія церкви, считаетъ его обще-христіанскимъ грѣхомъ и предлагаетъ дѣйствительное средство противъ него: признаніе вины всѣхъ членовъ церкви за утерю единства. Основное отличие между органическимъ, абсолютическимъ и либеральнымъ отношеніями къ раздѣленію церкви заключается въ томъ, что какъ абсолютическое, такъ и либеральное направленія упорно стремятся доказать, что въ дѣйствительности этого раздѣленія не существуетъ, тогда какъ органическое теченіе имѣетъ мужество признать, что единое тѣло церкви исторически разсѣчено грѣхомъ ея членовъ.

Либеральные Христіане пытаются отрицать реальность раздѣленій, дѣлая церковь безплотно-небесной и утверждая, что видимыя расхожденія между ея членами не нарушаютъ ея Богоустановленной гармоніи.

Сторонники абсолютическаго направленія доказываютъ ту же мысль, но инымъ способомъ, уча, что церковь, въ дѣйствительности, никогда не можетъ потерять своего единства, и ея видимыя раздѣленія на землѣ являются лишь отпаденіемъ отъ нея еретиковъ и отступниковъ.

Совершенно очевидно, что тѣ, кто отрицаютъ реальность раздѣленія, не могутъ искренне трудиться надъ восстановленіемъ единства и вотъ почему дѣйствительную работу абсолютическіе и либеральные богословы замѣняютъ нескончаемыми спорами другъ съ другомъ.

Но если успѣхъ Экуменическаго Движенія связанъ съ возрожденіемъ органическаго сознанія внутри христіанскаго міра, то насколько реальны возможности укрѣпленія этихъ началъ? Можно безъ преувеличенія сказать, что ростъ числа сторонниковъ органическаго ученія о церкви будетъ завистъ преимущественно отъ восстановленія полноты соборной жизни тнунтри Православія и его сближенія съ Западомъ.

Экуменическіе съѣзды этого года доказали, что безъ помощи Православнаго Востока христіанскій Западъ никогда не сможетъ преодолѣть свои внутренніе раздоры и найти примиреніе между Римскимъ Католицизмомъ и Реформацией. Но и Православная Церковь въ своемъ современномъ состояніи нуждается въ помощи Запада для укрѣпленія внутри себя соборнаго начала. Слишкомъ много у насъ національной нетерпимости и гордости, слишкомъ оскудѣла наша евхаристическая жизнь, слишкомъ придавлена у насъ человѣческая личность коллѣктивомъ и велико невѣжество и равнодушіе среди основной массы вѣрующихъ для того, чтобы Восточныя церкви могли безъ братской поддержки западныхъ христіанъ возродить и закрѣпить въ себѣ высокій идеалъ подлинной соборности, безъ

которой невозможно дальнѣйшее углубленіе понятія церкви, какъ живого, развивающагося организма.

Поэтому одна изъ наиболѣ важныхъ задачъ, стоящихъ сейчасъ передъ Экуменическимъ Движеніемъ, есть сближеніе между Западнымъ и Восточнымъ Соборными теченіями для ихъ взаимнаго обогащенія и укрѣпленія.

Центральное мѣсто въ этомъ процессѣ занимаетъ работа по соединенію Англиканскихъ и Православныхъ церквей, какъ наиболѣ близкихъ другъ къ другу и наиболѣ полно сохранившихъ Соборныя начала. Хотя Православіе и Англиканство, какъ и всѣ другія вѣроисповѣданія, включаютъ въ себя и другія церковныя направленія, но только въ нихъ соборныя теченія имѣютъ силу открыто подымать голосъ и вліять на общецерковную политику. Вотъ почему сближеніе между ними несомнѣнно окажется рѣшающее вліяніе на ростъ органическаго сознанія во всемъ христіанскомъ мірѣ и окажется значительнымъ шагомъ впередъ въ дѣлѣ Христіанскаго воссоединенія. Въ частности, соединеніе Англиканства и Православія возстановитъ общеніе между Восточной и Западной стихіями внутри церкви, прекращеніе котораго вызвало гяжелыя духовныя послѣдствія какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ. Современное состояніе дѣла ихъ сближенія было неоднократно описано на страницахъ «Пути» и его излишне было бы повторять въ настоящее время*).

Болѣе остро стоитъ другой вопросъ: насколько современное Православіе подготовлено къ посланной ему задачѣ возстановленія церковнаго единства и можетъ ли соборное начало разсчитывать на ростъ своего вліянія внутри нашей церкви въ непосредственномъ будущемъ.

Наша церковь стоитъ сейчасъ на распутьи и, вѣроятно, ближайшіе годы ознаменуются обостреніемъ борьбы между авторитарностью и соборностью.

Современная эпоха живетъ подъ знакомъ диктатуры, подавленія коллективами личности и ея свободы. Многие указываютъ на возможность пораженія соборнаго начала, однако, оно далеко не неизбежно, и есть рядъ другихъ явленій, предсказывающихъ его возрожденіе въ нашей церкви. Благоприятнымъ признакомъ, напримѣръ, можетъ считаться нѣдавнее Евхаристическое Движеніе въ Православіи, которое наряду съ реакціей противъ индивидуализма является однимъ изъ наиболѣ характерныхъ духовныхъ движеній современности. Евхаристія была и будетъ Богоданнмъ центромъ Христіанства, неизсякающимъ источникомъ его благодатной силы, но въ эпохи духов-

*) См. мои статьи «Православіе и Англиканство» «Путь» № 43. «Единство Англиканской Церкви» «Путь» № 47. «9-й Англо-Православный Съѣздъ» «Путь» № 49.

него оскуденія даже этотъ священный очагъ неоднократно оказывается пренебрегаемымъ и приходитъ въ упадокъ. Въ настоящее время какъ въ нашей Церкви, такъ и на Западѣ замѣтны признаки все растущаго пониманія значенія Евхаристіи. Увеличивается число Причастниковъ. Все болѣе благоговѣйно совершается это великое таинство и, по мѣрѣ возстановленія его значенія, начинается пробуждаться и соборное сознаніе среди членовъ Церкви. Глубокая связь между Евхаристіей, и желаніемъ осуществленія Соборныхъ началъ во всей жизни церкви совершенно несомнѣнна и вотъ почему сторонники этого теченія могутъ съ надеждой взирать на будущее и утверждать, что, несмотря на поработеніе личности и утерю свободы, христіанское челоѣчество подошло въ настоящее время ближе къ задачѣ осознанія органической природы Церкви, чѣмъ въ какую либо иную эпоху его исторіи.

Въ заключеніе хочется упомянуть о мѣстѣ Евхаристіи на послѣднемъ Экуменическомъ съѣздѣ и о томъ отношеніи къ ней, которое проявилось внутри Православной Делегачіи.

Признаніе, что Евхаристія — Благодатная сила, данная Спасителемъ членамъ церкви въ залогъ ихъ любви и единства, должна быть положена въ основу работы по воссоединенію, еще только начинается пробуждаться въ сознаніи руководителей Экуменическаго Движенія.

Первымъ піонеромъ въ этой области оказалось далеко не случайно Православно-Англиканское Содружество имени Св. муч. Албанія и Преподобнаго Сергія Радонежскаго, которое уже въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ на своихъ съѣздахъ собираетъ ихъ участниковъ вокругъ Православной и Англиканской Литургіи.

Поэтому именно въ средѣ членовъ Содружества, многіе изъ которыхъ оказались делегатами на съѣздахъ въ Оксфордѣ и Единбургѣ, и возникла мысль ввести въ жизнь съѣздовъ литургическое богослуженіе, участіе въ которомъ является не менѣе дѣйствительнымъ путемъ для укрѣпленія любви и взаимнаго пониманія среди христіанъ разныхъ конфессій, чѣмъ Богословскія пренія и ученые доклады.

Эта мысль, поддержанная многочисленными представителями Православнаго и Англиканскаго Духовенства, нашла горячій откликъ также въ средѣ лютеранъ и нѣкоторыхъ шотландскихъ пресвитерьянцевъ. Соотвѣтствующая резолюція, подписанная 72 членами обоихъ съѣздовъ, среди которыхъ было 11 епископовъ, была послана руководителямъ Экуменическаго Движенія*).

Первенствующая роль, которая выпала въ этомъ дѣлѣ на членовъ Англо-Православнаго Содружества и тотъ живой откликъ, который ихъ инициатива встрѣтила въ экуменическихъ кругахъ, являются однимъ изъ показательныхъ примѣровъ зна-

ченія Англо-Православнаго сближенія, укрѣпляющаго евхаристическія и соборныя начала въ жизни обѣихъ церквей.

Подобное отношеніе къ Евхаристіи раздѣлялось, однако, далеко не всѣми членами Православныхъ делегацій. Характерно, что подавляющее большинство Православнаго духовенства, пріѣхавъ на сѣзды въ Оксфордъ и Эдинбургъ, не взяло ни облачений, ни сосудовъ, необходимыхъ для богослуженій, несмотря на то, что оба сѣзда длились въ общей сложности цѣлый мѣсяцъ и на каждомъ изъ нихъ было не менѣе 30 Православныхъ делегатовъ. Когда на сѣздѣ въ Оксфордѣ начались все же Православныя службы, то обнаружилось, что изъ 7 епископовъ и 11 православныхъ священниковъ, присутствовавшихъ на немъ, только одинъ клирикъ имѣлъ облаченія и могъ удовлетворить молитвенныя потребности Православной паствы. На сѣздѣ въ Эдинбургъ, который состоялся послѣ Оксфорда, Православная Евхаристія совершалась уже почти ежедневно, а въ послѣднее Воскресенье была отслужена торжественная Литургія, на которую были приглашены Англичане и другіе члены сѣзда. Болѣе 300 человекъ присутствовали на этой службѣ и среди молящихся было 25 епископовъ, какъ Православныхъ, такъ и другихъ церквей.

Православная делегація, однако, не использовала этой исключительной возможности для ознакомленія инославныхъ съ литургическимъ богатствомъ нашей церкви. Она не предложила никакихъ объясненій, ни самой службы, ни ея символизма, ни православной традиции вообще. Въ результатѣ многіе изъ присутствовавшихъ инославныхъ не могли принять разумнаго въ ней участія и не поняли даже значенія антидора, предложеннаго имъ въ концѣ Литургіи. Эта нѣмота Православныхъ представителей передъ лицомъ Инославныхъ, собравшихся со всѣхъ концовъ міра и одушевленныхъ желаніемъ узнать больше о жизни Восточной церкви, была не случайна. Она была лишь проявленіемъ той общей робости и нерѣшительности, которая характеризуетъ большинство встрѣчъ между представителями нашей церкви и христіанскимъ Западомъ. Причины же ея коренятся въ той догматической позиціи, которая защищается сторонниками абсолютическаго теченія. Согласно ихъ взглядамъ нѣтъ Восточнаго Православія нѣтъ Церкви, а потому нѣтъ и христіанства. Только тѣ, кто крещенъ въ Православной Церкви, суть члены Тѣла Христова. Богословы абсолютисты отрицаютъ возможность раздѣленій внутри церкви и поэтому, когда они встрѣчаются съ инославными, они попадаютъ въ тупикъ. Съ одной стороны, они отказываются признать ихъ членами церкви, хотя и погрѣшившими противъ ея Православія, съ другой же стороны они не рѣшаются открыто заявить инославнымъ, что послѣдніе, какъ не принадлежащіе къ Восточной Церкви.

не являются христианами въ дѣйствительномъ смыслѣ этого слова. Подобное утверждение настолько противорѣчитъ реальности, что его защищать смѣютъ православные богословы абсолютисты лишь въ полемическихъ статьяхъ, написанныхъ внѣ непосредственнаго соприкосновенія съ инославнымъ міромъ.

Отсюда и рождается тотъ странный парадоксъ, что поскольку православные богословы настаиваютъ на томъ, что внѣ предѣловъ Восточнаго Православія не существуетъ Церкви Христовой, постольку они уклоняются отъ личныхъ встрѣчъ съ инославнымъ міромъ. Они горятъ въ такихъ случаяхъ не рвеніемъ обращенія инославныхъ къ Истинѣ, а пафосомъ ихъ заочнаго обличенія.

Внутреннія противорѣчія подобной позиціи составляютъ одно изъ наиболѣе серьезныхъ возраженій противъ догматической оправданности абсолютической позиціи; не менѣе глубоко подрываетъ ее и общепринятая въ настоящее время практика Православной Церкви, признающая дѣйствительными таинствами, совершенными въ инославныхъ церквахъ, сохранившихъ Апостольское преемство своей іерархіи. Эта послѣдняя молчаливо указываетъ, что предѣлы Церкви не ограничены лишь Восточнымъ Православіемъ.

Таковы нѣкоторые выводы и уроки, которые можно вынести изъ опыта Экуменическихъ съѣздовъ этого года. Участіе въ ихъ работѣ ставитъ передъ православнымъ сознаніемъ задачу опредѣленія природы и границъ Церкви. Отсутствіе яснаго отвѣта на этотъ вопросъ является одной изъ тѣхъ причинъ, которыя мѣшаютъ Восточному Православію, какъ правильному разрѣшенію своихъ внутреннихъ конфликтовъ (старообрядчество, греко-болгарская схизма, зарубежные расколы), такъ и подобающему ему влиянію на инославный міръ.

Ближайшіе годы явятся, навѣрное, временемъ работы и борьбы надъ догматомъ о Церкви и отъ побѣды абсолютическаго или органическаго ученія внутри Православія будетъ зависть не только будущее нашей Церкви, но и всего христіанскаго міра, ибо мы — православные — можемъ больше помочь дѣлу его объединенія, чѣмъ Римскій католицизмъ или возставшій противъ него Протестантизмъ. Но, чтобы выполнить эту высокую миссію, мы должны почувствовать свою ответственность за вселенскія судьбы христіанства и возстановить у себя ту полноту и чистоту церковной жизни, на которыя указываетъ самое слово Православіе, избранное восточными христіанами для наименованія своей церкви.

Мы переживаемъ время испытаній и гоненій, и въ ихъ гор-

нилъ провѣряется готовность нашей іерархіи и мірянъ отозваться на этотъ призывъ и приступить къ выполнению той великой задачи, которая, по волѣ Божіей, возложена на насъ — членовъ Православной Церкви.

Лондонъ. 6-X-37.

Н. Зерновъ.

НОВЫЯ КНИГИ

Е. BRUNNER. *Der Mensch im Widerspruch. Die cristliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen.* Furche Verlag. Berlin 1937.

Бруннеръ — одинъ изъ наиболѣе плодovitыхъ современныхъ писателей. Онъ не всегда глубокъ, — скорѣе интересенъ, чѣмъ глубокъ, но всѣ его книги и брошюры привлекаютъ всеобщее вниманіе а его литературный даръ, разносторонность темъ, имъ затрагиваемыхъ, солидная ученость обезпечиваютъ Бруннеру одно изъ виднѣйшихъ мѣстъ въ новѣйшемъ протестантскомъ богословіи. Новая книга Бруннера, посвященная антропологии, не принесетъ новыхъ лавровъ автору, но она заслуживаетъ того, чтобы быть отмѣченной не только по широкой извѣстности автора, но и по цѣнности ея, какъ опыта системы антропологич. въ духѣ протестантскаго богословія. Нельзя, впрочемъ, не пожалѣть о многословіи автора — въ книгѣ 568 стр.! Хотя книга читается легко и съ интересомъ, но она еще больше выиграла бы, если бы была сокращена по меньшей мѣрѣ наполовину.

Въ центрѣ книги лежитъ противопоставленіе «истиннаго» и «дѣйствительнаго» чловѣка (*Der wahre und der wirkliche Mensch*). Формула очень удачная и общающаяся, — но по существу раскрытая мало, въ границахъ традиціоннаго протестантскаго ученія о «gebrochene Mensch». Самое любопытное здѣсь — это опредѣленіе «сущности чловѣка, какъ «отвѣтственности» — причемъ, въ «истинномъ» чловѣкѣ (мы бы сказали — до грѣхопаденія, но для Бруннера, какъ это нынѣ стало очень моднымъ, понятіе грѣхопаденія стоитъ внѣ порядка времени), понятіе отвѣтственности берется въ смыслѣ «отвѣтной любви къ Богу» (здѣсь имѣетъ мѣсто нѣтъ словъ, прикрытая дешевой филологіей — сближеніе *Verantwortlichkeit* съ *Antwort* на призывъ Бога къ любви — см. S. 268). Въ «дѣйствительномъ» чловѣкѣ (мы бы сказали — послѣ грѣхопаденія) отвѣтственность отрывается отъ любви и сближается съ моралью (къ которой Бруннеръ относится иронически). «Ничто такъ не доказываетъ, пишетъ онъ, что современный чловѣкъ не понимаетъ, что такое отвѣтственность, какъ мораль: мораль есть суррогатъ (*Ersatz*) — потерянной отвѣтственности». Хотя смыслъ отвѣтственности, какъ явствуетъ отсюда, утерянъ, тѣмъ не менѣе она и сейчасъ образуетъ метафизическое ядро въ чловѣкѣ: «отвѣтственность не есть атрибутъ, а есть «субстанція» въ чловѣкѣ», пишетъ Бруннеръ (S. 38). Бруннеръ не разъ повторяетъ, что «сущность» чловѣка не въ творествѣ и не

въ свободѣ, а именно въ отвѣтственности (хотя сознание отвѣтственности и по Бруннеру искажено въ «дѣйствительномъ» человѣкѣ. (См. особенно S. 151). «Только сознание отвѣтственности и сообщает печать человѣчности, увѣряет насъ Бруннеръ: не творчество — даже самое гениальное — выражаетъ сущность человѣка, а только отвѣтственность, которая и заключаетъ въ себѣ «всю тайну человѣка» (S. 175). Все это учение Бруннера очень типично выражаетъ односторонній уклонъ въ антропологию у протестантовъ; едва ли нужно доказывать, что у Бруннера (какъ и у другихъ протестантскихъ богослововъ) не изъ идеи «истиннаго» человѣка уясняется «дѣйствительный» человѣкъ, а какъ разъ обратно. Конечно, это очень глубоко связано съ тѣмъ, какъ толкуется понятие «образа Божія» въ человѣкѣ у протестантскихъ богослововъ. Въ этомъ вопросѣ Бруннеръ свободнѣе и глубже другихъ протестантовъ (напомнимъ его интересную полемику съ Бартомъ), но его собственная позиція остается недостаточно ясной. Съ одной стороны, онъ, согласно традиціи протестантизма, учитъ о «разрушеніи» образа Божія въ человѣкѣ, вслѣдствіе грѣха. Но затѣмъ оказывается (см. всю главу «*Die Spuren des Gottesbildes*» — S. 169 ff), что образъ Божій все же наличествуетъ у человѣка...

Во второй части книги Бруннера мы находимъ опытъ конкретной антропологии. Эта часть книги блѣдна и слаба. Единственно важная сторона въ ученіи о «дѣйствительномъ» человѣкѣ — это отрицаніе того, что въ «самосознаніи» человѣка слѣдуетъ искать послѣднее основаніе личности». Утвержденіе это очень отвѣтственное въ виду того, что почти всѣ построенія философской антропологии основаны именно на анализѣ самосознанія. Къ сожалѣнію, именно этого пункта, столь существеннаго для богословскаго построенія антропологии, Бруннеръ не углубляетъ (S. 221 ff).

Въ книгѣ Бруннера разсѣяно много отдѣльных интересныхъ мыслей. О нѣкоторыхъ изъ нихъ приходится пожалѣть, что они не развиты (напр., утвержденіе, что различіе «природнаго» и «сверхприроднаго» въ человѣкѣ отличаетъ «дурное богословіе» — S. 102. Почему? Эта мысль остается нераскрытой). Но есть и такіе мысли, о которыхъ приходится пожалѣть, что они попали въ книгу (напр., недостаточной серьезнаго богослова хуленіе Божьей Матери).

В. В. Зѣньковский.



R. P. F. Mercenier et Chan. Franç., Paris. «*La prière des églises de rite Byzantin*». Tome I. Prieuré d'Amay s/Meuse (Belgique), pp. XXXV + 450.

Эта книга вышла въ изданіи бенедиктинскихъ монаховъ изъ Prieuré d'Amay s/Meuse, достаточно хорошо извѣстныхъ по издаваемому ими журналу «*Irenikon*» и ряду другихъ изслѣдованій и монографій о восточныхъ церквахъ, ихъ богослуженіи и аскетикѣ. Настоящая книга является началомъ задуманной большой трехтомной работы, посвященной богослуженію «византийскаго обряда». Книгѣ предпосланы предисловіе Кардинала Тиссерана, секретаря Конгрегации Восточныхъ Церквей, и введеніе самихъ составителей, или, лучше сказать, переводчиковъ, т. к. это произведеніе — скорѣе переводъ, чѣмъ изслѣдованіе по литургикѣ. Введеніе содержитъ рядъ общихъ и необходимыхъ для западнаго читателя свѣдѣній о восточныхъ об-

рядяхъ, о православномъ храмѣ, богослужебныхъ одеждахъ и книгахъ. Въ началѣ каждого чинопослѣдованія данъ его схематическій планъ, что должно очень облегчить читателю знакомство съ весьма сложной архитектурикой нашего богослуженія. Цѣль настоящаго изданія дать возможность Западу ознакомиться и вникнуть въ Православное богослуженіе. Въ I томѣ содержатся переводы службъ сутачнаго круга (вечерни, утрени, повечерій, и т. д.), трехъ чиновъ литургій и семи таинствъ. Во II томѣ должны войти переводы службъ годичнаго круга, по всей вѣроятности, великихъ праздниковъ; III томъ будетъ содержать переводъ чинопослѣдованій Треники (кроме таинствъ, вышедшихъ въ I томѣ).

Своевременность и польза подобнаго изданія для Западнаго міра внѣ всякаго сомнѣнія. Западные христіане, отдѣленные волею историческихъ судьбъ отъ христіанскаго Востока, никогда, однако, не переставали интересоваться жизнью его, церковнымъ устройствомъ, его вѣковымъ опытомъ и богатствомъ. Оставляя въ сторонѣ всѣ попытки Рима въ области сближенія съ Востокомъ на базѣ «уніи», мы имѣемъ въ виду чисто научный интересъ къ православной и вообще восточной литургикѣ, аскетикѣ, мистикѣ. Нельзя не вспомнить, хотя бы такихъ монументальныхъ трудовъ, какъ Гоара, Ассемани, Рендо, кардинала Питра и издаваемой теперь подъ редакціей Каброля и Леклярка литургико-археологической энциклопедіи, исчерпывающей полноты. Разсматриваемый переводъ о. бенедиктинцевъ представляетъ собой новый и весьма цѣнный вкладъ въ этой области и безспорно послужитъ къ ознакомленію западнаго міра съ сокровищами восточной, точнѣе, православной литургіи. Переводъ дѣлается съ греческихъ богослужебныхъ книгъ, но во многихъ мѣстахъ онъ снабженъ примѣчаніями касательно русской или балканской славянской практики, поскольку таковая разнится отъ византійской традиціи (напр., чинъ исповѣданія — стр. 349—358). Въ большинствѣ случаевъ составители придерживались римскаго изданія (конгрегациі *Propagandae*) греческихъ книгъ.

Отдавая должное прекрасному изданію, весьма литературному языку и исправному переводу, нельзя не отмѣтить и нѣкоторыхъ характерныхъ, чисто конфессіональных, и т. ск., пропагандистскихъ тенденцій изданія. Было бы ошибочно думать, что подъ именемъ «молитвъ византійскаго обряда», издатели собираются дать Западному христіанскому міру переводъ литургическаго матеріала Православной Церкви въ его чистомъ видѣ. Ихъ задача другая. Они предлагаютъ переводъ богослужебныхъ чиновъ Восточной церкви въ томъ ихъ видѣ, который только и приемлемъ для уніатскихъ цѣлей Конгрегациі Восточныхъ Церквей и въ которомъ сглажены очевидныя различія догматическаго и каноническаго характера. Поэтому этотъ матеріалъ подвергнутъ значительной переработкѣ. Какъ, на примѣръ, укажемъ прежде всего на вставку имени Римскаго Первосвященника во всѣхъ ектеніяхъ, многочтіяхъ, поминовеніяхъ и т. д. Еще болѣе замѣтной и важной является молитва эпиклезы (призыванія Св. Духа) въ литургіяхъ Іоанна Златоуста и Василия Великаго (стр. 240—241 и 261—262). Въ настоящемъ изданіи, какъ и во всѣхъ римско-католическихъ миссалахъ и уніатскихъ литургіконахъ, установленныя слова Спасителя («Примите, ядите...» и проч.) напечатаны крупнымъ, жирнымъ шрифтомъ, какъ якобы совершительныя формулы освященія Даровъ, тогда какъ самая молитва эпиклезы и слова освященія напечатаны мелкимъ шрифтомъ. Этимъ несомнѣнно не можетъ не создаться у западнаго читателя ложное представленіе о томъ, что и православная литургическая традиція и догматика вполне въ данномъ случаѣ согласны съ католической практикой. Что касается символа вѣры

(стр. 45, 237), то издатели предпочли сохранить редакцію безъ « *Filioque* », сославшись въ примѣчаніи на то, что такая греческая формула еще не означаетъ « *ex Patre solo* », а потому согласно буллы папы Бенедикта XIV (1742 года), можетъ быть принята, какъ не противорѣчащая римской доктринѣ. Чувствуется подчасъ и недостаточная освѣдомленность въ отношеніи сложной структуры православнаго богослуженія. Такъ, въ чинѣ литургій Златоустаго положены пѣть пѣснопѣнія литургій Василия Великаго: «Вечери Твоея тайныя» и «Да молчитъ всякая плоть» (стр. 232), хотя, казалось бы, составителямъ извѣстно, что въ Великій Четвергъ и Вел. Субботу положена именно литургія св. Василия (стр. 201).

Во всякомъ случаѣ, кромѣ указанной цѣности для западнаго читателя и для всякаго интересующагося православной литургикой, настоящее изданіе можетъ быть весьма полезно для употребленія (съ указанными оговорками) и для православнаго священника при обслуживаніи имъ нуждъ православной паствы, не знающей иного языка, кромѣ французскаго.

Архим. Кипріанъ.